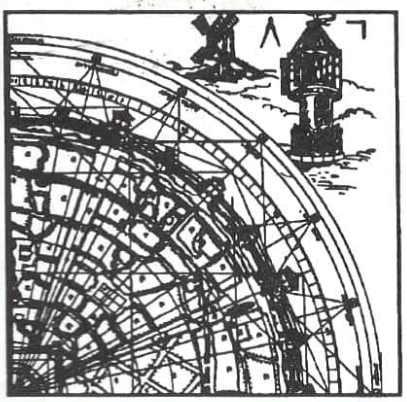
# POLIS



Revistă de ştiinţe politice Nr.2/1994

## NAŢIONALISMUL: TRECUT, PREZENT ŞI VIITOR

### PROFEŢIILE LORDULUI ACTON

**BENEDICT R. O'G. ANDERSON**

NAŢIONALISMUL LA MARE DISTANŢĂ

CAPITALISMUL MONDIAL ŞI ASCENSIUNEA POLITICILOR IDENTITARE

**ERNEST GELLNER**

MITUL NAŢIUNII ŞI MITUL CLASELOR

**ERIC J. HOBSBAWM**

ETNICITATE ŞI NAŢIONALISM ÎN EUROPA CONTEMPORANĂ

### ESTUL APROPIAT: DEMOCRAŢIE SAU ETNOCRAŢIE

**KATHERINE VERDERY**

HOBSBAWM ÎN EST (COMENTARIU)

**GEORGE VOICU**

NAŢIONALISMUL POSTCOMUNIST: ÎNTRE TECTONICA ISTORIEI ŞI UTOPIE

**GHIA NODIA**

NAŢIONALISM ŞI DEMOCRAŢIE

Tot în acest număr:

FRANCIS FUKUYAMA
**COMENTARII LA "NAŢIONALISM ŞI DEMOCRAŢIE"**

ANDREI MARGA
**DISOCIERI PRIVIND NAŢIONALISMUL**

CLAUS OFFE
**POLITICA ETNICĂ ÎN CADRUL TRANZIŢIEI EST-EUROPENE**

ANDREI ROTH
**UN NAŢIONALISM "BUN" ŞI UNUL "RĂU"? DELIMITĂRI TERMINOLOGICE ŞI CONCEPTUALE**

DEŞTEAPTĂ-TE ROMÂNE!
DAN PAVEL
**DEŞTEAPTĂ-TE ROMÂNE! O CERCETARE ÎN IDEOLOGIA NAŢIONALISMULUI**

VARUJAN VOSGANIAN
**FORMAŢIUNILE POLITICE CONSTITUITE PE BAZE ETNICE**

**RECENZII**
ALEXANDER YAKOVLEV
VLADIMIR ZVIGLYANICH
HÉLÈNE CARRÈRE d'ENCAUSSE.
KATHERINE VERDERY
IORDAN CHIMET

# POLIS

## Revistă de ştiinţe politice

## Nr.2/1994



***Editor*** Călin Anastasiu

***Colegiu Editorial***

Aurelian Crăiuţu
Pavel Câmpeanu
Gail Kligman
Didier Lapeyronnie
József Lörincz
Dan Pavel
Alfred Stepan
G.M. Tamás
Stelian Tănase
Alin Teodorescu
Vladimir Tismăneanu
Jan Urban
George Voicu



***Adresa***

Calea Plevnei nr. 136,
sector 6, Bucureşti,
C.P. 56-52
Telefon: (401) 312 46 33
Fax: (401) 312 46 35



***Abonamente***

Persoane:
6.000 lei pe an (20 USD)
Instituţii:
12.000 lei pe an (40 USD)
Cont: B.R.C.E.
30080878980001 (lei)
46080878983000 (USD)
IMAS-SA, POLIS

- *POLIS este o revistă trimestrială editată de Institutul de Marketing şi Sondaje Bucureşti.*
- *Articolele trimise spre publicare se vor dactilografia la două rînduri. Notele şi referinţele vor fi plasate la sfîrşit. Articolele nepublicate nu se restituie autorilor.*
- *Reproducerea articolelor apărute în revista POLIS nu este permisă fără acordul redacţiei*
- *ISSN: 12219762*

*Această revistă este editată cu sprijinul*
*FUNDAŢIEI SOROS PENTRU O SOCIETATE DESCHISĂ*

# Cuprins


| | | |
|---|---|---|
| **Editorul** | Naţionalismul e mort! Trăiască naţionalismul! | *3* |
| | ***Profeţiile Lordului Acton*** | |
| **Benedict R. O'G. Anderson** | Naţionalismul la mare distanţă<br>Capitalismul mondial şi ascensiunea politicilor identitare | *5* |
| **Ernest Gellner** | Mitul naţiunii şi mitul claselor | *17* |
| **Eric J. Hobsbawm** | Etnicitate şi naţionalism în Europa contemporană | *59* |
| | ***Estul apropiat: democraţie sau etnocraţie*** | |
| **Katherine Verdery** | Hobsbawm în est (comentariu) | *70* |
| **George Voicu** | Naţionalismul postcomunist: între tectonica istoriei şi utopie | *78* |
| **Ghia Nodia** | Naţionalism şi democraţie | *87* |
| **Francis Fukuyama** | Comentarii la "Naţionalism şi democraţie" | *107* |
| **Andrei Marga** | Disocieri privind naţionalismul | *112* |
| **Claus Offe** | Politica etnică în cadrul tranziţiei est-europene | *120* |
| **Andrei Roth** | Un naţionalism "bun" şi unul "rău"?<br>Delimitări terminologice şi conceptuale | *137* |
| | ***Deşteaptă-te române !*** | |
| **Dan Pavel** | Deşteaptă-te române ! O cercetare în ideologia naţionalismului | *153* |
| **Varujan Vosganian** | Formaţiunile politice constituite pe baze etnice | *171* |
| | ***Recenzii*** | |
| **Vladimir Tismăneanu** | Alexander Yakovlev,<br>*The Faith of Marxism in Russia*<br>Vladimir Zviglyanich,<br>*The Morphology of Russian Mentality: A Philosophical Inquiry into Conservatism and Pragmatism* | *191* |
| **Valentin Stan** | Hélène Carrère d'Encausse,<br>*Imperiul spulberat, Triumful naţiunilor* | *195* |
| **Dan Pavel** | Katherine Verdery,<br>*National Ideology Under Socialism. Identity and Cultural Politics in Ceauşescu's Romania*<br>Iordan Chimet, *Dreptul la memorie* | *200* |

# *Naţionalismul e mort! Trăiască naţionalismul!*

O stafie bîntuie Europa, ba chiar lumea întreagă, şi pare suspect de vie. "Un mort frumos, cu ochii vii", ar spune poetul. Dar este ea o stafie în realitate sau e astfel numai în mintea noastră? Cu alte cuvinte, este mortul cu adevărat *mort*?

Ideea simplă că fiecare naţiune trebuie să aibă propriul său stat - împreună cu corolarul său: nici un grup etnic sau cultural nu trebuie să conducă destinele altor grupuri de acest fel - a constituit cea mai puternică forţă politică în ultimele două secole. Dacă diversele naţionalisme diferă între ele, concepţia naţionalistă fundamentală despre o ordine ideală a lumii a avut o remarcabilă stabilitate în această perioadă. Johann Caspar Bluntschli, un jurist elveţian specializat în probleme internaţionale, scria în 1870: "Lumea ar trebui împărţită în tot atîtea state cîte naţiuni există" (el reformula astfel cunoscutul principiu mazzinian: "Fiecărei naţiuni un stat, fiecărui stat o fiinţă naţională"). Cînd scria acest lucru, naţionalismul era deja o doctrină consacrată, cu rădăcini în gîndirea lui Rousseau, Herder, Fichte şi Mazzini.

Idealul naţionalist a rezistat succesivelor atacuri universaliste: Concertul Europei, în care Metternich vedea o posibilitate de a împiedica răspîndirea naţionalismului şi a republicanismului antidinastic; imperialismul rasist şi supranaţional al lui Hitler; efortul sovietic de a înlocui ataşamentul naţional cu credinţa în universalismul socialist. Cît despre proiectul Uniunii Europene, nimic nu justifică încă celebrarea succesului său, atît timp cît Tratatul de la Maastricht întîmpină dificultăţi aşa de mari.

În ciuda faptului evident că sentimentul naţionalist îşi păstrează încă puterea, mulţi specialişti, politicieni sau lideri de opinie continuă să vorbească despre naţionalism ca despre o relicvă a vremurilor apuse. Pe plan politic, această discreditare a autodeterminării naţionale conduce, de regulă, la sprijinirea acelor regimuri care se confruntă cu mişcări secesioniste ale unor minorităţi naţionale. Convingerea larg răspîndită că secesiunea este, în sine, retrogradă şi periculoasă explică vechemenţa cu care a fost criticată Germania pentru recunoaşterea prematură a Sloveniei, Croaţiei şi Bosniei, sau blamarea Statelor Unite pentru presupuse manevre în direcţia proclamării independenţei Eritreei. Însă respingerea necondiţionată a naţionalismului - inclusiv a celui liberal, democratic şi constituţional - se poate dovedi un

demers la fel de pripit ca şi încurajarea, mai mult sau mai puţin voalată, a unor secesionisme în spatele cărora nu se află decît raţiuni politice înguste.

Va sfîrşi oare naţionalismul în lada de gunoi a istoriei, alături de învinşii săi rivali universalişti, după ce a reuşit să supravieţuiască atîtor încercări de la Revoluţia franceză încoace? În secolul nostru, nu puţini au fost aceia care au propovăduit anacronismul statului-naţiune. De cele mai multe ori, aceştia au folosit argumente legate de internaţionalizarea economiei, ca urmare a progresului tehnologic. Dar teoria "interdependenţei" nu e lipsită de contradicţii. Ea este deterministă şi prescriptivă în acelaşi timp. Dacă, în mod inevitabil, lumea devine tot mai interdependentă, atunci ce sens mai are opoziţia faţă de diversele naţionalisme, care oricum sînt condamnate pe termen lung? Ce rost are să lupţi împotriva a ceva care va dispare de la sine? Pe de altă parte, dacă pentru integrarea transnaţională trebuie făcute eforturi, ceea ce este evident, atunci înseamnă că o asemenea integrare nu este prescrisă cu necesitate.

Doctrina în paisprezece puncte a lui Woodrow Wilson nu poate rezolva astăzi, aşa cum n-a făcut-o nici cu 75 de ani în urmă, problemele complexe şi durabile pe care prăbuşirea imperiilor rus, otoman şi habsburgic le-a lăsat moştenire posterităţii. Aceste principii sînt arhicunoscute şi nimeni nu le contestă: "cu suveranitatea popoarelor şi provinciilor nu se poate face troc, căci acestea nu sînt obiecte de amanetat", problemele teritoriale trebuie rezolvate "conform intereselor populaţiilor care locuiesc aceste teritorii", "grupurile naţionale bine definite" sînt îndreptăţite la "maximum de satisfacţie ce le poate fi acordată, fără a introduce noi - sau a perpetua vechi - elemente de discordie şi antagonism" ş.a.m.d. Problema este că aceste principii nu se adresează în mod direct şi nu mai pot rezolva problemele fierbinţi ale conflictelor etnice de astăzi. Este nevoie de o gîndire nouă căci, spre deosebire de trecut, agitaţia naţionalistă actuală nu are o ideologie coerentă (cum au fost romantismul, liberalismul naţionalist sau chiar arianismul). În lipsa ideilor, naţionalismele de astăzi se refugiază în (re)sentimente: xenofobie, şovinism, ură, frustrare, frică etc. Iar rudimentele de ideologie, atîtea cîte sînt, au un caracter eclectic deconcertant. Amprentă a postmodernităţii? Naţionalism postnaţionalist? Poate că acest volum ne va ajuta să vedem mai clar în această direcţie.

**Editorul**

**Benedict R. O'G. Anderson**

# *Naţionalismul la mare distanţă. Capitalismul mondial şi ascensiunea politicilor identitare* *

Într-un celebru eseu scris pe la 1860, eminentul liberal-catolic, napolitan-englez, istoric-politician Lord Acton avertiza profetic asupra faptului că "civilizaţia actuală" este ameninţată de trei idei puternic subversive. Acestea erau egalitarismul, îndreptat împotriva principiului aristocraţiei; comunismul (el se gîndea mai degrabă la Baboeuf decît la Marx) îndreptat împotriva principiului proprietăţii şi naţionalismul (sau naţionalitatea) îndreptat împotriva principiului legitimităţii. Pe cel de al treilea îl considera "cel mai recent în ordinea apariţiei, cel mai atrăgător în prezent şi cel mai promiţător în ceea ce priveşte puterea sa viitoare"[1]. Dacă aruncăm o privire spre lumea din jurul nostru, 130 de ani mai tîrziu, totul ne îndreptăţeşte să credem că Acton a avut dreptate. Aristocraţia a fost eliminată ca idee politică serioasă, iar dreptul de vot pentru adulţi a devenit aproape peste tot un fapt cotidian sau va deveni în mod inevitabil[2]. Comunismul, sub toate formele sale, pare că se îndreaptă spre o fundătură istorică. Iar vechea legitimitate a entităţilor politice a fost răsturnată aproape peste tot, astfel încît numărul actual de membri ai Organizaţiei Naţiunilor Unite este de patru ori mai mare decît acela al Ligii Naţiunilor, cu 70 de ani în urmă. Unul după altul s-au destrămat marile imperii poliglote, construite de-a lungul a sute de ani, acele vaste teritorii ce erau conduse de la Londra, Istambul, Moscova, Madrid, Lisabona, Haga, Viena, Paris şi chiar Addis-Abeba. Nu mai supravieţuiesc decît resturile Imperiului Celest, şi cine ar îndrăzni să pună pariu pe o sumă mare că Tibetul şi Taiwanul, poate şi Mongolia Interioară şi Sinkiang, nu îşi vor găsi un loc la Naţiunile Unite în curînd? Este, de asemenea, foarte uşor să ne închipuim existenţa în viitor a unui Timor de Est, Puerto Rico, Kurdistan sau Kosovo independent. Se pare că Woodrow Wilson a făcut profeţii mai exacte decît Lenin, deşi, în alte privinţe, cei doi eroi au avut atît de multe în comun.

Totuşi, în acelaşi timp cu desfăşurarea acestui imens proces de dezintegrare, care este desigur şi unul de eliberare, lumea a devenit integrată tot mai strîns într-o economie capitalistă unică - una în care, în epoca

* Conferinţă ţinută la Centre for Asian Studies, Amsterdam, 1992. Text reprodus cu permisiunea autorului.

noastră, se pot deplasa cu repeziciune aproape instantaneu miliarde de dolari pe tot cuprinsul pămîntului, apăsînd pur şi simplu pe tasta unui computer. Cum poate fi înţeleasă această mişcare paradoxală dublă, de integrare şi dezintegrare? Se află aceste forţe în contradicţie sau ele sînt pur şi simplu faţetele răsturnate ale unui singur proces istoric. Mai mult: produce cumva capitalismul, prin dinamismul său obişnuit, noi forme de naţionalism?

*

* *

Alte două pasaje din eseul lui Acton ar constitui un bun punct de plecare în activitatea de cercetare a acestor probleme. Primul este, de fapt, un fragment dintr-o predică a marelui orator religios din secolul al XVII-lea, Bossuet, pe care istoricul nostru îl aminteşte fiind de acord cu el: "Societatea umană ne cere să iubim pămîntul pe care locuim împreună sau să-l considerăm ca o mamă şi o sursă de hrană comună. Oamenii se simt legaţi prin intermediul a ceva foarte puternic de îndată ce realizează că acelaşi pămînt, care îi ţine şi îi hrăneşte cînd sînt fiinţe vii, îi va primi în el cînd vor fi morţi".

Al doilea este aforismul lui Acton însuşi, care spune că "exilul este pepiniera naţionalităţii"[3].

Acton încerca să pună în contrast două tipuri de loialitate politică, unul perfect compatibil cu legitimitatea, iar celălalt total opus acesteia (le-am putea denumi "patriotism" şi "naţionalism"). Căci Bossuet nu vorbea despre Franţa (nicidecum de francezi), ci mai degrabă de o condiţie socială cu caracter general, în cadrul căreia fiinţele umane se simt puternic legate între ele datorită faptului că mama-pămînt îi hrăneşte şi-i va primi în braţele sale pentru a-şi găsi odihna finală pe care şi-o doresc. Lui i se părea absolut normal ca oamenii să viseze să moară exact acolo unde s-au născut şi au crescut. Această imobilitate, care este la limită intrinsecă momentelor fatale ale naşterii şi morţii, se potrivea cu axiomele sociale ale societăţii feudale, conform cărora aceasta a fost construită ca o ierarhie imuabilă, provenită de la Dumnezeu. Combinată cu un profund ataşament faţă de pămîntul natal, această credinţă a făcut posibilă aglomerarea calmă şi regulată a sute de asemenea comunităţi în marele şi dărăpănatul Imperiu al Legitimităţii şi, atunci cînd a fost necesar, trecerea lor sub dominaţia altor imperii prin intermediul căsătoriilor dinastice, diplomaţiei şi războiului[4]. Astfel, Bossuet a fost preocupat de *heimat* (în limba germană: patrie; N.T.) sau, poate mai bine spus de, *patria,* superbul cuvînt istoric ale cărui înţelesuri se pot extinde încet de la "satul natal", prin "oraşul natal" şi "regiunea natală", mai departe la "ţara natală".

În schimb, Acton credea că "naţionalitatea" apărea datorită exilului, atunci cînd oamenii nu mai puteau spera să se întoarcă la sînul hrănitor care le dăduse viaţă. Este foarte posibil ca istoricul liberal să se fi gîndit mai ales la marii lideri naţionalişti ai epocii sale - Mazzini, Garibaldi, Kossuth ş. a. - mulţi dintre ei trăind, din motive politice evidente, perioade lungi în afara patriei lor, unii murind chiar acolo. Dar instinctele lui bine dezvoltate l-au dus în direcţia cea bună:

nu ar fi fost deloc surprins de faptul că prima organizaţie indoneziană explicit naţionalistă, Indonezia Perhimpoenan, a fost înfiinţată în 1922, în exil, într-o zonă a globului opusă celei în care se află Indiile Olandeze.

Ceea ce însă nu a observat Acton, este faptul că Bossuet reprezenta deja un anacronism, deoarece acesta s-a născut în 1627, adică la 7 ani după ce Pelerinii Puritani acostaseră la Plymouth Rock, şi la peste un secol după ce catolicul Hernan Cortes luase cu asalt fabuloasa capitală a Moctezumei. Începînd de la sfîrşitul secolului al XVI-lea, milioane de europeni, liberi măcar cu numele, şi milioane de africani aflaţi în sclavie, s-au dus în exil de cealaltă parte a Atlanticului. Aceste migraţii, care nu aveau un precedent istoric în ceea ce priveşte scara şi distanţa la care s-au produs, au fost posibile doar datorită *nemesis*-ului feudalismului: capitalismul. Investitorii şi antreprenorii particulari au construit complicatele vase transoceanice, care au deplasat fizic aceste milioane de oameni, iar ei s-au orientat după compas, sextant, harta mercatoriană şi toate cunoştinţele cumulate, stocate şi răspîndite masiv prin intermediul milioanelor de cărţi create, după 1453, de tiparniţele capitalismului.

Ce urmări au avut aceste dislocări extraordinare? Se poate observa o similitudine izbitoare în evoluţia concepţiilor care au apărut atît în metropole cît şi în colonii. La Lisabona şi Madrid au fost inventaţi termenii de "crioulo" şi "criollo", iar la Londra cel de "colonial". Aceşti termeni nu erau legaţi de un anume loc de baştină, de un *heimat,* ci desemnau un anumit tip de fiinţă umană care putea să provină de oriunde, cu excepţia *heimat*-ului real: un spaniol care nu locuia în Spania ("criollo"), un englez care nu a fost niciodată în Anglia ("colonial")[5]. Este vorba de o identitate dubioasă, cvasibiologică, o identitate strămutată. Ceva asemănător se poate observa şi în coloniile engleze. Să luăm ca exemplu povestirea extrem de populară a lui Mary Rowlandson (publicată în 1682), în care descrie scurta ei captivitate în mîinile "indienilor" (de fapt, la tribul Algonquini)[6]. Ea povesteşte cum "indienii s-au răspîndit pe cîmpurile englezeşti părăsite", cum a observat "un loc în care fuseseră vite englezeşti" şi cît de îngrozită a fost de modul "hidos, insultător şi triumfător în care ei se purtau cu scalpurile unor englezi". Numai că locul în care autoarea îşi imagina cîmpuri "englezeşti" şi vite "englezeşti" era casa ei din Massachusetts: iar acestea erau astfel imaginate pentru că ea le percepea ca emanaţii ale unei iradicabile "englezităţi" (*Englishness*) adînc sădite în fiinţa sa şi a tovarăşilor săi scalpaţi. Din nou avem de-a face cu o identitate cvasibiologică, strămutată.

A fost nevoie să treacă cîteva generaţii înainte ca această "englezitate", treptat ataşată de ceea ce era pe cale să devină un adevărat *heimat* sau o patrie, să se poată transforma în "americanitate"[7]. Declaraţia de Independenţă din 1776 încă nu le-a acordat un nume general celor care îşi declarau independenţa. Un proces similar la fel de lent avea loc în Americile spaniole, aşa cum a fost în mod strălucit demonstrat într-o carte recentă de David Brading, care observă

că deja în secolul al XVII-lea anumiţi intelectuali criollo îşi căutau strămoşi atît printre împăraţii Inca cît şi printre concquistatorii iberici[8]. Odată ce s-a produs transformarea erau create condiţiile pentru apariţia explozivă a primelor mişcări naţionaliste şi a statelor-naţiune[9]. Din această transformare a rezultat, de asemenea, o restructurare fundamentală a categoriilor social-politice, cel mai bine exemplificată de proclamaţia istorică a lui San Martin, în care se spune că "pe viitor aborigenii nu se vor mai numi indieni sau băştinaşi. Ei sînt copii şi cetăţeni ai Perului şi vor fi recunoscuţi ca peruvieni"[10]. În această formulare îmbibată de sentimentul de patrie, stafia lui Bossuet aruncă o privire peste umărul revoluţionarului creol liberal. În America de Nord protestantă, cu aversiunea ei faţă de orice căsătorie sau amestec între rase şi cu politicile sale de genocid faţă de populaţiile indigene, nu s-a întîmplat nimic similar, deşi putem identifica anumite reverberaţii în romanele foarte populare şi naţionaliste ale lui James Fenimore Cooper, din anii 1830-1840, în care "indienii" de prin 1760 sînt împărţiţi retroactiv în personaje "americane" "bune" (cum ar fi fratele de cruce al lui Natty Bumppo, Chingachgook) şi personaje "diavoleşti", adică cele aliate cu francezii şi cu George al III-lea!

A fost de o mare importanţă istorică faptul că exilaţii au transformat, în cele din urmă, locul lor de exil într-un *heimat*, că această legătură strînsă a dus la apariţia acelor mişcări naţionaliste clasice, care şi-au găsit forma lor politică finală în primul mănunchi de state-naţiuni autentice, şi că indiferent cît de agitate le-au fost evoluţiile interne, aceste state şi-au păstrat graniţele mai mult sau mai puţin neschimbate pînă în zilele noastre. Căci un aspect important al acestei sedimentări a fost reintegrarea sentimentului personal în ideologia civică şi publică. Toate noile state, cu excepţia Braziliei pînă în 1889, erau în principiu republici constituţionale, iar cetăţenii acestora urmau să preia responsabilităţi şi obligaţii în politica acestor ţări atît datorită ataşamentului lor faţă de pămînt, cît şi faţă de comunitate. Faptul poate fi privit ca o manieră curioasă de a-l actualiza pe Bossuet într-o manieră naţionalistă: acum se pornea de la premisa că acei oameni s-au născut pe pămîntul chilian sau mexican, care îi hrăneşte şi în care vor fi îngropaţi, şi că această legătură cu rădăcinile se va exprima sub forma participării şi responsabilităţii politice la ei acasă.

Dincoace de Atlantic, alt gen de strămutări au ajutat la crearea spectrului naţionalist de care vorbea Acton. În contextul actual, două sînt de o importanţă primordială. În primul rînd, au fost migraţiile masive de ţărani şi fermieri în centrele urbane, pe măsură ce revoluţia industrială s-a răspîndit şi adîncit. Lumea pe care o vedeau Marx şi Engels la Manchester era, în felul ei, la fel de nouă ca Lumea Nouă, iar exilul acestor oameni nu era mai blînd decît cel al Părinţilor Pelerini[11]. Din perspectiva Londrei sau a Parisului, aceste migraţii erau considerate "domestice", interne mediului politic al statelor Regatului Unit şi Franţei (cu toate acestea, observînd ascensiunea de la mijlocul secolului a clasei muncitoare, Disraeli vorbea de existenţa a "două naţiuni" în

cadrul Marii Britanii). Dar din perspectiva migratorilor înşişi, ei au fost rupţi în mod irevocabil de vechile lor habitate. Cînd Thomas Gray a publicat (în 1750) celebra sa poezie "Elegie într-un cimitir de ţară", el continua să clameze într-un cimitir bossuetian în care *"în celula strîmtă, lîngă cel întins/dorm şi străbunii satului"*. Peste numai jumătate de secol, urmaşii acestor strămoşi erau îngropaţi în mahalale sau în împrejurimile noilor fabrici şi mine.

În al doilea rînd, este vorba de efectul exilant pe care l-au avut, în multe locuri, programele de centralizare şi dezvoltare ale statelor dinastice din secolul al XIX-lea, prin extinderea masivă a sistemului şcolar centralizat şi prin birocratizarea activităţilor de tipărire. Efectul acestor programe a fost ridicarea unei anumite limbi indigene, sau a unui dialect al acesteia, la rangul de nouă limbă a puterii şi a ambiţiilor sociale. Acolo unde (Anglia, de pildă) dominase timp îndelungat o singură limbă indigenă - deşi cu pronunţate diferenţe locale, astfel că nobilii şi ţăranii din Northumberland vorbeau numai aproximativ la fel - în secolul al XIX-lea a apărut o "engleză regală", deasupra celorlalte dialecte, în spiritul căreia a avut loc educarea treptată a claselor superioare. Astfel, dialectele regionale au pierdut teren şi au devenit tot mai mult însemnul localismelor şi al anumitor clase sociale. Acolo unde (în cadrul Imperiului Habsburgic, de pildă) nu a prevalat o asemenea limbă indigenă, încercarea de a răspîndi limba germană a avut consecinţe similare. Peste tot, impulsul puternic al statului aflat în plină dezvoltare i-a făcut pe oameni să devină conştienţi de practicile lor lingvistice şi de consecinţele politice ale acestora. Foarte des, efectul real a fost un fel de exil interior: corolarul creolului spaniol de origine nespaniolă era germanul de origine negermană sau ungurul de origine neungară. La fel ca în cele două Americi, apărea un fel de "identitate negativă", cu caracter cvasibiologic. Din aceste fenomene de înstrăinare au rezultat lupte sociale şi politice violente, care au produs, mai ales în zonele poliglote ale Europei continentale, mişcările naţionaliste ce vor modifica total harta occidentului după primul război mondial.

Pentru noi cei de astăzi, aceasta este epoca în care a fost fondată Liga Naţiunilor - ca o recunoaştere a faptului că în 1918 statul-naţiune devenise forma politică legitimată pe plan internaţional - şi în care Woodrow Wilson formula celebra sa doctrină în 14 puncte[12]. La acea vreme, doctrina autodeterminării părea dreaptă, după unii, sau conservatoare, după alţii. Astăzi însă putem sesiza faptul că premisele sale erau în mare parte tributare lui Bossuet, iar implicaţiile sale programatice se aflau pe linia conservatoare a secolului al XIX-lea. Căci *heimat*-ul şi habitatul erau considerate ceva de la sine înţeles: Europa era compusă dintr-un buchet de "comunităţi naţionale" risipite, legate între ele şi imobile, în jurul cărora puteau fi trasate contururi ingenioase pe hartă, pentru a face posibilă apariţia de noi state-naţiuni autonome[13]. Identităţi "fluctuante" şi aflate în pericol au putut fi astfel redefinite în noi patrii. Cehii se vor naşte şi vor muri acum în Cehoslovacia, polonezii în propria lor

Polonie. Viaţa culturală şi loialitatea politică vor fi aliniate pe o bază stabilă.

În ţinuturile coloniale din afara Europei a fost urmată - în mod conştient sau inconştient, fără voie sau cu entuziasm - acelaşi tip de logică. Pământurile au fost limitate prin graniţe de stat şi trasate pe hărţi de tip mercatorian, iar ordinea a fost menţinută cu mai mult sau mai puţin succes în aşteptarea locuitorilor potriviţi. Aici, privit dintr-un anumit unghi, colonialismul părea gîngav şi urmărit de un coşmar. Bîlbîit, deoarece nu era în stare să-i denumească în mod unitar pe locuitorii coloniilor. Cel mai bun exemplu este acela al Filipinelor. Timp de 350 de ani, pînă la sfîrşitul dominaţiei spaniole, aceste insule au fost denumite Los Filipinos, prin extensie de la Filipino. Ce însemna Filipino? Nimic altceva decît denumirea batjocoritoare dată de metropolă micului strat al creolilor locali. Pe lîngă aceştia existau însă numeroşi *peninsularos*, *mestizos*, *chinos* şi *indios*. Nu a existat o denumire comună pentru întreg acest popor pînă cînd revoluţionarii din anii 1890 - în rîndul cărora s-au numărat exponenţi ai tuturor acestor categorii - şi-au asumat o "filipinitate" comună. Pe de altă parte, coşmarul colonialismului provenea din faptul că a visat la naţionalismele incipiente - lucru ce poate fi dovedit - înainte ca naţionaliştii înşişi să devină o existenţă istorică[14]. Din acest moment, aşa cum era prescris de modelul american republican, nu mai rămînea decît ca statul Mali de pe hartă să-şi găsească malinezii, Ceylon-ul de pe hartă să-şi găsească ceylonezii ş.a.m.d. Procese care nu s-au realizat întotdeauna pe deplin.

Cu toate acestea, în secolul al XIX-lea existau deja semne că armonizarea dintre *heimat*, identitate şi forma politică republicană era problematică. Aceste semne erau vizibile chiar şi în Statele Unite unde, între 1820 şi 1920 soseau cam 35.500.000 de oameni (o medie de 355.000 pe an), marea majoritate provenind din Europa. Deşi statul american era bine consolidat şi făcea eforturi energice, şi în mare parte încununate de succes, să transforme aceste roiuri de oameni în americani, printre ei erau mulţi ca Mary Rowlandson. Noii veniţi se aşezau frecvent în comunităţi solidare, scoteau ziare în limbile lor indigene, îşi învăţau copiii religia veche şi erau foarte interesaţi de destinul politic al ţării lor de origine. În acele vremuri distanţele erau destul de mari, mijloacele de comunicare erau destul de lente, iar America era destul de atractivă din punct de vedere politic, încît aceste interese aveau doar un efect politic marginal şi de scurtă durată în ţările de pe vechiul continent. Totuşi, aceste comunităţi de emigranţi erau destul de apropiate, din punct de vedere cultural, lingvistic şi religios, de ţările de pe vechiul continent, astfel că participarea lor prin intermediari la politica acestor ţări era mai mult sau mai puţin o prelungire "naturală" a politicii ţărilor de baştină, în timp ce ataşamentul faţă de Lumea Nouă devenea tot mai real şi solid.

*

* *

După cel de-al doilea război mondial, foarte rapid, multe din premisele lui Martin şi Woodrow au

fost din nou puse sub semnul întrebării de către capitalism. Cele două axe cruciale ale impulsionării dezvoltării capitalismului mi se par a fi transporturile şi comunicaţiile. În ceea ce priveşte transporturile, apariţia unor zboruri cu avionul relativ ieftine a fost decisivă, deşi transporturile rutiere cu autobuzul şi camionul s-au dezvoltat şi ele foarte repede. Statistica referitoare la admiterea cetăţenilor străini care nu au statut de emigranţi în SUA demonstrează în mod dramatic această schimbare[15].

| | |
|---|---|
| 1941 - 1950 | 2.461.359 |
| 1951 - 1960 | 7.113.023 |
| 1961 - 1970 | 24.107.224 |
| 1971 - 1979 | 61.642.389 |

În ceea ce priveşte posibilităţile de comunicare, au apărut noi disponibilităţi de folosire ieftină a telefonului, telexului şi, mai recent, facilităţile introduse de telefax, precum şi răspîndirea rapidă a reţelelor de calculatoare intercontinentale şi a tehnologiilor video.

Aceste evoluţii au avut un impact extraordinar asupra pieţelor internaţionale ale muncii, asupra migraţiei transcontinentale şi asupra concepţiilor referitoare la identitate, mai ales că acestea sînt atît de strîns legate de schimbările în distribuţia globală a bogăţiei şi resurselor. Aşa cum se prezintă astăzi lucrurile, mai puţin de 25% din populaţia lumii îşi însuşeşte 85% din venitul mondial, iar decalajul dintre bogaţi şi săraci creşte constant. Între 1965 şi 1990, diferenţa între nivelurile de trai din Europa, India şi China a crescut de la o proporţie de 40:1 pînă la 70:1. În anii '80, peste 800.000.000 de oameni, deci mai mult decît populaţia Statelor Unite, Japoniei şi ai Comunităţii Europene la un loc, au devenit şi mai săraci, iar în lume unul din trei copii suferă de foame[16]. Dar această inegalitate şi mizerie este în toate privinţele "mai aproape" de privilegii şi bunăstare, decît a fost vreodată în istorie. În privinţa mişcărilor valurilor de emigrare, ele s-au îndreptat într-o direcţie diferită de cea din secolul al XIX-lea, cînd s-au deplasat (parţial) spre periferiile celor două Americi, Africii de Sud şi ale Antipozilor: acum ele se îndreaptă spre interior, către inima metropolelor. Statisticile din Statele Unite sînt din nou sugestive. În perioada cînd rata de imigrare a fost cea mai ridicată, între 1840 şi 1930, numărul total al imigranţilor (proveniţi mai ales din Europa), s-a ridicat la aproximativ 37.500.000 de persoane, sau 416.000 de persoane în medie pe an. În anii '70, numărul acestora se apropia de 500.000, iar în anii '80 de 740.000, mai mult decît în oricare deceniu anterior, în afara perioadei 1901 - 1910[17]. Mai mult, proporţia celor ce proveneau din lumea a III-a a fost de peste 80 la sută. În zilele noastre, situaţia din SUA se repetă, în grade diferite, în toate ţările din CE şi chiar în Japonia. Iar prăbuşirea imperiului sovietic va determina, în mod sigur, emigrări de masă din Europa de Est în deceniul următor. Adevărul este că în ţările bogate, chiar şi activităţile cele mai umile, datorită sistemului lor de sprijin în domeniul social, oferă un nivel de securitate socială şi de protecţie a sănătăţii care poate fi atins doar de cei privilegiaţi în ţările de origine ale emigranţilor[18].

Oricum, capitalismul a schimbat profund caracterul experienţei subiective şi semnificaţia politică a migraţiei în comparaţie cu secolul al XIX-lea. Menajera filipineză de la Milano şi şoferul de autobuz provenind din Tamil de la Toronto sînt la o distanţă de doar cîteva ore de zbor cu avionul de ţara lor de origine, astfel că posibilitatea de a se întoarce frecvent, după un model al migraţiei circulare, le este tot timpul la îndemînă. Ei pot să vorbească la telefon cu rudele lor, să comunice prin fax, să trimită bani prin telex şi să primească fotografii şi casete video, totul făcîndu-se cît ai clipi dintr-un ochi electronic. Imaginile mediatizate ale locului natal îi însoţesc tot timpul.

Tipică pentru epoca noastră este fotografia celebră a unui muncitor peloponezian foarte sărac, care stă în cămăruţa sa murdară - probabil din Stuttgart? Bunicul lui din Baltimore ar fi folosit umile obiecte decorative precum fotografii în sepia ale părinţilor săi decedaţi şi abandonaţi în mormintele din Peloponez, sau tablouri cu conţinut religios care îi reamintesc de relaţia cu cel atotputernic. Dar el are pe perete un foarte frumos poster turistic Lufthansa, care înfăţişază Parthenonul şi o inscripţie în limba germană, invitîndu-l să-şi petreacă o "vacanţă însorită" în Grecia. Este opţiunea lui, nu a companiei Lufthansa. Parthenonul, pe care probabil că nu l-a văzut niciodată cu ochii lui, nu este o amintire personală de familie, ci un semn, reprodus în masă, al "identităţii greceşti" pe care doar oraşul Stuttgart l-a încurajat să şi-o asume.

O mare parte a migraţiilor care au avut loc în secolul al XIX-lea s-au petrecut într-o epocă în care statul-naţiune nu devenise încă "normă" internaţională. Oamenii fugeau încă din marile state dinastice (care nu erau definite preponderent în termeni naţionali sau etnici) către republici noi, cu o forţă de muncă încă redusă, unde puteai aspira să devii un cetăţean liber. Astăzi însă, fiecare emigrant provine dintr-un stat-naţiune şi duce cu sine un paşaport, care este documentul său internaţional de identitate. El se mută în locuri dens populate, în care oamenii s-au aşezat de mult şi, unde, pe măsură ce a trecut timpul (dar mai ales după primul război mondial), din ce în ce mai mulţi oameni s-au definit cu ajutorul vocabularelor naţionale. Un rezultat decisiv al acestui proces a fost juxtapunerea, în cadrul statelor-naţiune metropolitane, a mai multor naţionalităţi în accepţiunea modernă a cuvîntului. Efectele au fost foarte vizibile, chiar dacă în direcţii contrare.

Pe de altă parte, încă fragilele noţiuni europene despre naţionalitate (în sensul clasic, legate de participarea politică şi loialitate teritorială), au tins să capete un caracter etnic. În Marea Britanie poţi auzi spunîndu-se despre imigranţii jamaicani: "Da, ei locuiesc aici, chiar s-au născut aici, lucrează aici, votează aici şi vor fi incineraţi aici, dar nu sînt, nu pot fi şi nu vor fi niciodată cu adevărat englezi. De ce nu se întorc în ţările lor?" Alături de englezii "adevăraţi" ai Frontului Naţional, apar francezii "adevăraţi" ai lui Le Pen şi "germani adevăraţi" cu capetele rase, pentru care noţiunile de "englez de origine bengaleză", "francez de origine tunisiană" sau "german de origine turcă" sînt absurde şi odioase. Pe de altă parte, confruntaţi cu acest

proces de autoetnicizare, imigranţilor le este greu să se accepte pe sine ca persoane a căror identitate este transcrisă prin mai multe cuvinte. Fiind marginalizaţi din punct de vedere politic şi subordonaţi din punct de vedere economic în aceste metropole unde, cu toate acestea, ei fac tot ce pot să rămînă (dintr-o sută de motive practice), viaţa lor sufletească şi psihologia lor politică rămîn adesea nostalgic orientate către o patrie care, mulţumită capitalismului şi a celor mai recente tipuri de tehnologie, continuă să-i păstreze încă puternic sub influenţa ei.

Nu ar fi înţelept - în tentativa de a discerne mai exact sensul profund al transformărilor la care sîntem martori - să trecem cu vederea măsura în care etnicizarea politicii este anticipată de alte două procese vizibile, unul mult mai vizibil în USA, celălalt în Europa. Primul este declinul extraordinar şi, cred eu ireversibil, al familiei de tip bossuetian. Astăzi, jumătate din numărul căsătoriilor sfîrşesc prin divorţ în Statele Unite, în timp ce cînd am fost prima dată la studii în America, la sfîrşitul anilor 1950, oraşul Reno era încă celebru pentru a fi singurul loc unde se putea obţine uşor divorţul. Procentul de copii născuţi de mame care nu au fost niciodată măritate a crescut de la 4,2% în 1960 la 30,6% (aproape unul din trei) în 1990. Grija faţă de cei în vîrstă a fost lăsată, într-o măsură din ce în ce mai mare, în sarcina instituţiilor aflate în afara familiei şi este un fenomen destul de rar ca nepoţii şi bunicii să locuiască în aceleaşi împrejurimi, cu atît mai puţin în aceeaşi gospodărie. Dacă cei vîrstnici nu sînt incineraţi cînd mor, mormintele lor se află lîngă cele ale străinilor şi foarte frecvent urmaşii lor nu au decît o idee vagă cu privire la locul unde se află. Din motive speciale, problema cea mai dificilă au constituit-o familiile "negrilor americani". În consecinţă, nu ar trebui să ne surprindă faptul că un "negru american", Alex Haley, a făcut operă de pionierat în 1976 prin popularizarea istoriei imaginare a unei familii începînd cu rădăcinile sale din Africa de Vest, familie care a fost deliberat aleasă pentru a întruchipa etno-istoria generală a afro-americanilor. Şi mai interesant este că, în 1977, serialul TV "Rădăcini" a înregistrat cea mai mare cifră de audienţă în Statele Unite: episodul final a fost vizionat în peste 36.000.000 de case şi probabil de 150.000.000 de persoane dintr-o populaţie totală de 210.000.000. Nu există nici o îndoială cu privire la faptul că acest interes pentru obîrşii reflecta starea de anxietate larg răspîndită într-o populaţie "albă" eterogenă, care se simte din ce în ce mai dezrădăcinată. Actuala tendinţă spre "multiculturalism" din şcoli şi universităţi provine, în parte, tot din această anxietate şi produce o mare varietate (reală sau demagogică) de etno-istorii. Acest fenomen ar trebui pus în legătură cu scăderea constantă şi de lungă durată a numărului de americani care votează la alegeri: în 1990 abia 36% din cei cu drept de vot s-au obosit să pună un vot în urnă. Concluzia este că instituţiile naţionale şi identitatea naţională, construite de-a lungul secolului al XIX-lea şi la începutul celui de-al XX-lea, nu mai au puterea lor de dominaţie. Cu alte cuvinte, accentul s-a deplasat de la *americanul*-irlandez la

*irlandezul*-american (pentru a lua acest exemplu).

Dar această "irlandezitate" are un caracter foarte special, contemporan am putea spune, şi se deosebeşte cu totul de "filipinezitatea" miilor de muncitori manuali şi servitori filipinezi, care se strîng în fiecare duminică în jurul fîntînilor din Hong-Kong. "Irlandezul" tipic din Boston nu vorbeşte limba celtă, nu cunoaşte literatura irlandeză, nu joacă jocuri irlandeze, nu plăteşte impozite irlandeze, nu face stagiul militar în armata irlandeză, cunoaşte Irlanda doar din filme şi din vacanţe petrecute în Ould Sod şi nu votează la alegeri pentru Camera Deputaţilor din Republica Irlanda; dar el se consideră irlandez în inima sa şi se proiectează ca irlandez în imaginea despre sine[19].

Al doilea proces este ascensiunea Comunităţii Europene, care a subminat încet-încet forma clasică a statului-naţiune dintr-o altă direcţie decît cea descrisă mai sus. Integrarea economică a demarat foarte repede dar, după părerea mea, fără o integrare politică comparabilă la nivel instituţional sau în plan afectiv-simbolic. Nici Bruxelles, nici Strasbourg nu se bucură de prea mare dragoste, ataşament sau admiraţie. Oare va fi posibil să te consideri "european" din punct de vedere *politic* aşa cum a fost posibil să te consideri "american"? Dacă nu, atunci acest lucru nu indică oare existenţa unui proces de etnicizare a naţionalităţilor existente, mai ales dacă, aşa cum se întîmplă deja, Piaţa Comună însăşi încurajează migraţii intraeuropene masive?

Permiteţi-mi să închei referindu-mă la cîteva consecinţe imediate ale schimbărilor pe care am încercat să le schiţez. Am avut, de curînd, o lungă discuţie cu un profesor mai în vîrstă şi foarte *gentleman* de la Universitatea din Indiana. Acest profesor este de origine indiană şi aparţine religiei siks, dar a fost naturalizat american la vechea şcoală şi de multă vreme. El mi-a descris, de-a dreptul îngrozit, comportamentul unei cunoştinţe care locuieşte la Toronto: o persoană de vîrstă mijlocie, născut în Punjab, care a avut succes în afaceri şi a devenit cetăţean canadian, dar care este un spirijinitor fanatic al mişcării în favoarea Kalistanului. Acest domn furnizează pe ascuns sume mari de bani mişcării în favoarea Kalistanului din India, sume de care este perfect conştient că vor fi folosite pentru a cumpăra arme, grenade şi bombe de pe piaţa internaţională. Este extrem de entuziasmat de sacrificiile tinerilor sikşi şi de campaniile teroriste pe care aceştia le duc împotriva locuitorilor de altă religie ai Punjab-ului. În acelaşi timp, el îi declară prietenului meu că unul din motivele pentru care locuieşte în liniştitul Toronto este că fiii săi, acum adolescenţi, să fie în siguranţă şi să poată avea un viitor prosper. El nu participă în mod semnificativ la viaţa politică canadiană; în schimb, el trăieşte un naţionalism la mare distanţă cu ajutorul poştei electronice. Într-adevăr, prin indiferenţa ei profundă faţă de el şi faţă de tovarăşii lui, Canada îl încurajează să devină el însuşi un siks şi să trăiască propriul său vis politic suburban. Participarea lui politică este indreptată către o patrie imaginară, în care nu are de gînd să trăiască, nu plăteşte impozite, nu poate fi arestat, nu poate fi adus în faţa tribunalelor şi nu

votează: de fapt, este vorba de o politică care nu presupune nici un fel de datorie sau responsabilitate. Dar tocmai genul acesta de politică, cu aura sa de surogat de dramă, sacrificiu, violenţă, dinamism, caracter secret, eroism şi conspirativitate, transformă într-o chestiune foarte serioasă faptul de a fi un siks care trăieşte în Toronto. Existenţa unor asemenea "sikşi adevăraţi" într-o diasporă diversă, răspîndită în lumea întreagă, nu a scăpat atenţiei extremiştilor kalistani din Punjab şi reprezentanţilor lor de peste ocean. Într-adevăr, ei fac multe eforturi ca să exploateze în propriul lor scop criza de identitate, conştiinţă încărcată, ambiţia şi succesele economice ale siksului nostru din Toronto şi a celor ca el.

Desigur, sikşii sînt doar parţial emblematici pentru acest fenomen. Nimeni nu ignoră rolul jucat de croaţi, germani şi australieni în grăbirea prăbuşirii violente a Iugoslaviei, de tamilii englezi şi canadieni în sprijinirea Tigrilor din Jaffna, de irlandezii din Massachussetts în sprijinirea IRA, şi de o parte a evreimii americane care se află în spatele extremismului de dreapta în Israel. Dar există milioane de alţi etno-naţionalişti la mare distanţă, care nu sînt în mod necesar dedicaţi fanatismului şi violenţei. Este cazul filipinezilor, kmerilor şi vietnamezilor din California, algerienilor şi marocanilor din estul-central, ucrainienilor din Ontario, cubanezilor din Miami, albanezilor din Ravenna şi aşa mai departe. În grade diferite, ei au totuşi ceva în comun cu extremiştii: iau parte la politică de la mare distanţă şi nu au de dat socoteală nimănui. Ei nu sînt nişte exilaţi adevăraţi, precum Kossuth şi Mazzini, care aşteptau să apară condiţiile favorabile întoarcerii lor triumfale acasă, ci simpli emigranţi care nu au nici o intenţie serioasă să se întoarcă într-o patrie aflată, din ce în ce mai mult, pe post de fantomă preistorică a unei identităţi metropolitane puse sub semnul îndoielii. Din motivul pe care l-am subliniat mai sus, este puţin probabil că ne aflăm în prezenţa unui fenomen trecător şi că după o generaţie aceşti algerieni, tamili, turci şi vietnamezi vor fi transformaţi în francezi, australieni, nemţi şi americani. În acest sens, comportamentul din anii '80 al irlandezilor şi evreilor stabiliţi de multă vreme în Statele Unite constituie o prevestire neliniştitoare. Capitalismul mondial al sfîrşitului de secol a produs, se pare, o nouă mutaţie a "naţionalităţii" la care se referea Lordul Acton.

**Traducere de**
***Bogdan Popescu Necşeşti***

## NOTE

1 .Lord Acton, *Essays in the Liberal Interpretation of History*, Chicago and London, University of Chicago Press, capitolul V, p. 134.

2 .Asta nu înseamnă că alegerile frauduloase nu sînt larg răspîndite: dar asemenea fraude nu ar fi necesare dacă alegerile nu ar fi devenit semne ale modernităţii şi civilizaţiei, chiar în societăţi precum Iranul islamic, unde s-a făcut atîta caz de respingerea valorilor politice "occidentale". Chiar Arabia Saudită şi Kuweit se îndreaptă către drumul electoral.

3 .Lord Acton, *Essays*, pp. 154 şi 146. Citatul din Bossuet este scos din textul "Politique tirée de l'Ecriture Sainte", din ale sale *Oeuvres*, X, p. 317.

4 .Observaţi pasajul faimos din Richard al III-lea, actul 2, Scena 1, care este atît de des citat pentru a pretinde un naţionalism timpuriu la Shakespeare: "Acest jilţ princiar de Regi, această insulă cu sceptru? Acest Pămînt al maiestăţii, acest jilţ al lui Marte? Acest alt-Eden, semi-paradis... Acest complot binecuvîntat, acest pămînt, această Anglie". Cu toate acestea, în afară de Marte şi ceva regi, acest semi-paradis nu are locuitori vizibili, şi cu certitudine are Scoţieni, Galezi, Englezi şi Cornish (din Cornwall), mulţi dintre ei neputînd să-şi înţeleagă limbile unii altora.

5 .Herder şi Rousseau au fost articulatori influenţi ai credinţei în natura constitutiv profundă a climei şi mediului geografic asupra caracterului diferitelor popoare. Variaţii vulgare ale acestei idei au atribuit efecte "degenerative" severe ecologiilor transatlantice. Pentru o elaborare mai amănunţită, vezi capitolul 4 din cartea mea *Imagined Communities*, ediţie revăzută, London, Verso, 1991, în special la p.60.

6 .*Narrative of the Captivity and Removes of Mrs. Rowlandson among the Indians.* Este demn de remarcat că textul ei a fost publicat la Londra înainte să fie publicat în colonii. Datorez referinţele unui capitol de manuscris dintr-o carte în curs de apariţie a lui Nancy Armstrong.

7 .În acest proces, capitalismul tipografic a fost decisiv. În cele Treisprezece Colonii din secolul al şaptesprezecelea, tipografia abia exista. Însă între 1691 şi 1820, au fost publicate nu mai puţin de 2120 ziare, dintre care 461 au durat mai mult de un deceniu. Vezi Lucien Febvre şi Henri-Jean Martin, *The Coming of the Book. The Impact of Printing, 1450-1800,* London, Verso, 1976, pp. 208-211.

8 .David A. Brading, *The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriots, and Liberal State, 1492-1867,* Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

9 .Acest argument este dezvoltat mai pe larg în capitolele 3 şi 4 din *Imagined Communities.*

10 .John Lynch, *The Spanish-American Revolutions, 1806-1826,* New York, Norton, 1973, p. 276. Sublinierea îmi aparţine.

11 .Vezi puternica analiză teoretică a lui Ernest Gellner, *Nations and Nationalisms,* Ithea, Cornell University Press, 1983, în special capitolele 2 şi 3. Desigur, *locus classicus* "antropologic" este cartea lui Edward Thompson, *The Making of the English Working Class,* London, Gollancz, 1963.

12 .Wilson s-a născut la numai doi ani după Acton. Cît de rapid şi-a accelerat istoria mersul pînă la sfîrşitul secolului al XIX-lea se poate vedea din opoziţia totală a concepţiilor lor despre Legitimitate.

13 .La prima vedere, aceste prezumţii sînt în mod deosebit curioase pentru mintea unui preşedinte al unei "naţiuni a imigraţiei", care absorbea sute de mii de imigranţi europeni în fiecare an. Wilson avea însă inestimablul avantaj de a nu putea fi suspectat de nimic, în afară de o cunoaştere a distantei Europe numai din cărţi.

14 .Argumentul de aici este prescurtat din capitolul 10 din *Imagined Communities.*

15 .*The 1987 Information Please Almanac,* Boston, Houghton Mifflin, p. 787.

16 .Vezi Pery Anderson, *A Zone of Engagement,* London, Verso, 1992, p. 353 şi sursele citate acolo.

17 .*The World Almanac and Book of Facts 1992,* New York, Pharos, 1992, p. 137.

18 .Observaţi sublinierea de aici privind migraţia cu tendinţă economică. În plus, există cel puţin 25 de milioane de refugiaţi politici locuind în cartiere sordide, "temporare" în afara ţărilor de origine.

19 .De aici şi lupta feroce, amuzantă, tot mai intensă de la an la an, în legătură cu parada anuală de St. Patrick Day (Ziua Sfîntului Patrick, patronul spiritual al Irlandei, - N. T.) din New York - o paradă menită să "expună" "Irlandezitatea" Americii (iar prin satelit TV Irlandei). Începînd cu 1990, eforturile unui grup de mărime considerabilă, care se numeşte pe sine *Gay and Lesbian Irish* (irlandezi - homosexuali şi lesbiene), de a se alătura parăzii au întîmpinat o cruntă opoziţie din partea ierarhiei locale catolice şi a majorităţii populaţiei semiconştiente "irlandezo - americană": ca şi cum dacă eşti homosexual sau lesbiană, *ipso facto*, nu poţi fi "adevărat" irlandez.

**Ernest Gellner**

# *Mitul naţiunii şi mitul claselor* *

Acest studiu teoretic îşi propune să formuleze o perspectivă şi o explicaţie, în termeni generali, a unei importante transformări sociale, şi anume proliferarea naţionalismului pe parcursul secolelor al XIX-lea şi al XX-lea. Se are în vedere următoarele teze:

1) O lume în care naţionalismul (legătura dintre stat şi o cultură definită "în mod naţional") s-a propagat şi a devenit normativ, e cu totul altceva decît una în care acesta e relativ sporadic, puţin acceptat, nesistematic, atipic. E o diferenţă enormă între o lume caracterizată de modele complexe de putere şi cultură, înlănţuite însă neordonat, şi o alta compusă din unităţi politice ordonate, diferenţiate între ele sistematic şi orgolios faţă de "cultură", fiecare năzuind să impună cu un anume succes o omogenitate culturală interioară. Aceste unităţi care pun în legătură suveranitatea şi cultura se numesc state naţionale. Pe parcursul celor două secole care urmează Revoluţiei franceze, statul naţional devine una din normele politicii. Cum s-a ajuns la acest stadiu?

2) Există un model teoretic care - plecînd de la generalizări perfect credibile ce nu pot fi contestate serios, şi dispunînd de date privind transformările sociale din secolul al XIX-lea - poate explica fenomenul amintit.

3) Mare parte a materialului disponibil e compatibil cu acest model.

Acestea sînt teze puternice. Dacă vor fi confirmate, înseamnă că problema în discuţie - naţionalismul - va putea fi clarificată, spre deosebire de marea parte a problemelor legate de schimbările sociale în istorie. Bună parte din celelalte transformări constatate de-a lungul istoriei au solicitat dese reveniri interpretative. Totuşi, interpretările se limitează să puncteze posibilităţi interesante sau să furnizeze contribuţii parţiale şi plauzibile în locul unui răspuns neechivoc. Rareori interpretările se dovedesc a fi definitive, suficiente şi convingătoare. Există, în schimb, o

---

* Apărut în P.Anderson, M. Aymard, P. Bairoch, W. Barberis, C. Ginzburg (eds.) *Storia d'Europa* , vol. 1, *L'Europa oggi*, Giulio Einaudi, Torino, 1993. Text reprodus cu permisiunea editorului.

explicaţie convigătoare a naţionalismului.

## *Modelul teoretic*

E mai bine să plecăm de la descrierea modelului. Acesta defineşte două tipuri diferite de societate, foarte generale. Argumentaţia mea se bazează pe rolul diferit al structurii şi culturii în cele două tipuri de societate.

### *1. Societatea agrară alfabetizată*

Societatea agrară alfabetizată se distinge printr-o serie de caracteristici. E o societate bazată pe agricultură (inclusiv păstoritul), cu alte cuvinte pe producerea şi stocarea hranei. E dotată cu o tehnologie relativ stabilă: chiar dacă uneori apar inovaţii şi îmbunătăţiri, acestea nu fac parte dintr-un proces constant de descoperiri şi invenţii. Într-o asemenea societate e absentă ideea generală - larg împărtăşită şi omniprezentă astăzi - după care natura este un sistem inteligibil care poate fi cercetat, şi din a cărui cercetare rezultă o nouă şi puternică tehnologie, dacă concluzia e pozitivă. Această societate, spre deosebire de a noastră, *nu* se bazează pe viziunea unei înţelegeri şi stăpîniri a naturii tot mai largi, care justifică speranţa unei îmbunătăţiri continue a condiţiei umane. Ea se bazează, mai degrabă, pe o viziune care presupune o asociere stabilă între natură şi societate, în care natura, dincolo de a furniza provizii relativ constante, sprijină şi justifică într-un oarecare mod ordinea socială, reflectînd organizarea acesteia.

Consecinţele unei tehnologii stabile sînt numeroase. Datorită relativei rigidităţi a aprovizionării alimentare, ca şi existenţei unui nivel limitat, destul de scăzut, al producţiei alimentare, valorile membrilor societăţii tind să încline către impunerea forţei şi ierarhizare. Ce e cu adevărat important pentru un membru al acestei societăţi este plasarea cît mai favorabilă pe scara ierarhică, şi mai puţin *reuşită în a produce mult şi eficient*: nu e foarte important (poate deloc) să fii un bun producător pentru a-ţi îmbunătăţi poziţia socială. O valoare tipică a acestei societăţi este "aristocratismul", adică asocierea unei vocaţii militare cu deţinerea unui status elevat.

Această orientare derivă din logica de bază a unei societăţi cu un potenţial productiv relativ stabil: încercarea de a mări producţia nu aduce vreun avantaj; dimpotrivă, individul, asemenea oricărui subcategorii, are de cîştigat numai dintr-o poziţie privilegiată *în interiorul* societăţii. Creşterea producţiei va aduce avantaje exclusiv privilegiaţilor deţinători ai puterii, şi mai puţin individului care a contribuit la această creştere; în schimb, *a deveni* deţinătorul puterii oferă avantaje individului care ţinteşte succesul. Acesta trebuie deci să-şi sporească puterea şi statusul propriu, fără a-şi mai risipi energiile în direcţia producţiei. O asemenea tendinţă este apoi întărită de un al doilea aspect care derivă dintr-o tehnologie stabilă, respectiv de manifestarea unui principiu malthusian: posibilitatea creşterii producţiei alimentare e limitată, spre deosebire de cea a populaţiei.

Indivizii din care sînt compuse aceste societăţi acordă mare importanţă copiilor, în special celor de sex masculin, în orice caz părţii masculine a acestuia, ca sursă de manoperă şi forţă de apărare. Totuşi, marea importanţă atribuită progeniturii numeroase face ca populaţia totală (cel puţin în anume perioade) să atingă sau să depăşească limita disponibilităţii de provizii alimentare. La rîndul său, acest lucru accentuează tendinţele marţiale şi ierarhice ale societăţii: înfometarea nu loveşte întîmplător, ci în funcţie de rang. Oamenii resimt foamea în funcţie de statutul lor social, straturile inferioare fiind cele mai afectate. Un asemenea deznodămînt e favorizat de accesul controlat, din punct de vedere social, la centrele de înmagazinare a proviziilor. În Africa de Nord se foloseşte o expresie foarte sugestivă pentru a defini guvernul central: *makhzen* , care are aceeaşi rădăcină cu a franţuzescului *magasin*. Guvernul controlează magazinul şi *reprezintă* magazinul.

În schema următoare sînt indicate unele din mecanismele care acţionează în acest tip de societate:

Rezultă că o societate agrară alfabetizată constituie un sistem complex de condiţii relativ stabile. Dobîndirea unui statut social, accesul la drepturile şi privilegiile pe care le conferă acesta, sînt de departe cele mai importante griji ale membrilor unei asemenea societăţi. Omul înseamnă rangul său social (aceasta e o situaţie mult diferită în comparaţie cu tipul imediat următor de societate, în care omul înseamnă propria *cultură* şi/sau contul lui în bancă; rangul social fiind ceva efemer). În ce mod se păstrează sistemul descris înainte? În general există două modalităţi de a menţine ordinea: constrîngerea şi consensul. Cei care ar dori să submineze şi să modifice în avantajul lor rolurile existente sînt reduşi la tăcere fie prin ameninţări (puse uneori în aplicare), fie prin acţiunea activă a unor frîne interioare asupra sistemului de idei şi convingeri, care inhibă comportamentul. Practic, ambele mecanisme acţionează împreună, fiind înlănţuite aşa de strîns încît devine imposibil să deosebim menirea particulară a fiecăruia în păstrarea ordinii sociale.

Care dintre cei doi factori este mai important? Iată o întrebare foarte dificilă. Oricare ar fi răspunsul nostru, acesta nu e valabil în orice împrejurare. În general, marxismul e interpretat ca o doctrină care nu consideră nici constrîngerea nici ideologia ca determinante în păstrarea ordinii sociale (ambele ipoteze sînt refuzate ca "idealiste"), punînd accent pe *producţie*. Nu e însă deloc clar cum e posibilă o determinare directă a ordinii sociale plecînd de la sistemul de producţie, nemediată de constrîngere sau de ideologie. Instrumentele şi

tehnicile nu pot singure să forţeze oamenii să se supună regulilor distribuirii. Doar prin intermediul constrîngerii sau consensului, sau prin concursul ambelor, se poate realiza aceasta. Cum poate un mod de producţie să-şi genereze propria modalitate de constrîngere? Se poate spune că succesul şi ţinuta marxismului s-au datorat, în parte, lipsei de claritate în această direcţie.

Sistemul ideologic al unei societăţi nu contribuie la stabilitatea acestuia doar lămurindu-i pe membrii ei că sistemul e legitim. Ideologia are un rol mai profund şi mai complex: acela de a pune în aplicare constrîngerea, oferind constrîngătorilor - care altfel ar rămîne un bloc haotic, dezorganizat şi puţin eficient - principiile de organizare şi rezolvare a conflictelor interne.

Acest tip de societate posedă, dincolo de o bază agricolă mai mult sau mai puţin stabilă, şi un anumit grad de alfabetizare. Scrierea e o tehnică care face posibilă înregistrarea şi particularizarea datelor, ideilor, informaţiilor, formulelor, ş.a.m.d. Societăţii prealfabetizate nu-i lipsesc tehnicile de conservare a secvenţelor şi a semnificaţiilor: formule importante pot fi fixate cu ajutorul riturilor şi repetiţiilor. Dar scrierea adînceşte enorm atît posibilităţile de conservare cît şi transmiterea ideilor, afirmaţiilor, informaţiilor, principiilor. Scrierea tinde să mărească diferenţierea statusului în tipul de societate pe care o examinăm. E o artă care necesită un proces de iniţiere complex şi destul de lung, cunoscut sub numele de "instrucţie". O societate agrară nu deţine resursele sau modalităţile pentru a provoca o răspîndire largă a scrierii, şi cu atît mai puţin mijloacele de a o generaliza. O astfel de înzestrare îi desparte fundamental pe beneficiarii acesteia de cei cărora ea le este inacesibilă. Dincolo de a fi un mister de iniţiere în sens corporativ, alfabetizarea devine un semn al rangului. Această semnificaţie a scrierii ca indicator al statusului e întărită de alte instrumente, precum folosirea limbilor moarte sau speciale pentru mesajele scrise, care apar astfel deosebite de cele verbale nu doar în virtutea faptului de a fi scrise, dar şi pentru că sînt redactate într-o altă limbă. Respectul faţă de scriere se bazează pe mister şi nu pe înţelegere. Cultul clarităţii soseşte tîrziu în istoria umanităţii, nu e niciodată primordial şi constituie o revoluţie în felul său.

Marea parte a indivizilor obişnuiţi ai acestui tip de societate dobîndeşte "pe teren" propria "cultură": fiecare îşi formează bagajul de idei şi simboluri pe parcursul vieţii, în relaţiile cotidiene cu rudele, apropiaţii, maeştrii şi discipolii. O asemenea cultură vie - necodificată, neînghеţată într-o formă scrisă şi beneficiind de un sistem de reguli mai puţin rigid şi formalizat - e transmisă pur şi simplu ca un fragment din "modul de viaţă" în curs de desfăşurare. O funcţie precum scrierea nu poate fi în mod obişnuit transmisă astfel. Ea are nevoie de o înzestrare exersată şi specializată, supravegheată de persoane competente, specialişti dedicaţi permanent continuităţii şi exersării normelor superioare.

E o diferenţă profundă între o cultură transmisă informal, "pe teren", în cursul obişnuit al vieţii, şi o cultură transmisă de specialişti cu normă întreagă, dedicaţi exclusiv acestui scop,

şi care desfăşoară o activitate formalizată, bine definită, specificată pînă la detalii în texte normative, fixe, greu de modificat de către indivizi. Prima are tendinţa de a fi flexibilă, schimbătoare, diversificată regional şi foarte maleabilă, uneori pînă la limită; a doua tinde să fie rigidă, rezistentă la schimbări şi uniformă chiar pe un spaţiu întins[1]. O cultură transmisă informal poate fi sprijinită de un corpus important de scrieri şi de dezbateri, la care se adaugă teorii ce vor legitima ulterior propriile mesaje. Doctrina ei poate conţine o teorie asupra originii unui adevăr important, o "revelaţie", care la rîndul ei confirmă alte teorii legate de aceasta. Teoria revelaţiei e legată de credinţă, iar credinţa e validată de revelaţie. Complet, cercul se închide.

Un asemenea tip de societate e caracterizat de tensiunea între o "cultură înaltă" - transmisă prin instrucţia formală, consacrată în texte, generatoare a normelor sociale imanente - şi una sau mai multe "culturi joase", conţinute numai în praxisul trăit şi nu în acea formă a cuvîntului imaterial cunoscut sub numele de scriere, incapabile deci să se ridice deasupra praxisului însuşi. Din acest motiv, un asemenea tip de societate e caracterizat de o discrepanţă, uneori de un conflict, între cultura înaltă şi cultura joasă. Discrepanţa sau conflictul pot îmbrăca forme diverse: cultura înaltă poate încerca să-şi impună normele asupra celei joase, sau membrii acesteia pot să-şi însuşească cît mai multe trăsături ale celei înalte, pentru a-şi îmbunătăţi propria poziţie. Prima ipostază e tipică Islamului, cealaltă hinduismului. Dar nici una din ele nu are mai multe şanse de reuşită. Produsul tipic îl reprezintă diferenţa semnificativă între stilurile "înalt" şi "jos", care deseori devin reciproc ininteligibile. E vorba de o ininteligibilitate funcţională. Devine extrem de dificil pentru cineva să realizeze o condiţie pe care n-o poate înţelege, ori să sfideze o doctrină dincolo de înţelegerea lui.

Diferenţele culturale nu circumscriu doar limitele societăţii în ansamblu; ele delimitează poziţiile sociale, controlînd accesul la acestea şi împiedicînd abandonarea lor. Numai în tranziţia de la societatea agrară la cea industrială cultura încetează de a mai fi instrumentul care separă poziţiile sociale şi distribuie indivizii înăuntrul sistemului, pentru a se transforma în semnul delimitării unei unităţi sociale ample şi mobile în interiorul său, în care indivizii nu au o poziţie fixă, mişcîndu-se în funcţie de nevoile producţiei.

Dacă acest model general al vechii lumi agrare e valid, ce raport va exista între cultură, legitimitatea politică şi graniţele statale? Răspunsul va fi că există *foarte puţine* legături între cele două sfere.

Societăţile de acest tip tind să emane, să genereze şi să elaboreze diferenţieri culturale în interiorul lor; ele sînt alcătuite dintr-un sistem de poziţii şi condiţii diferenţiate, care trebuie recunoscute, subliniate, relevate. Asta înseamnă cultură. Istoricul culturii ruse Iuri Lotman povesteşte despre un nobil din secolul al XVIII-lea, care întrebuinţa un mod diferit de a se adresa indivizilor în funcţie de numărul exact de "suflete" pe care le posedau. El făcea apel la un

repertoriu amplu de formule de salut, sensibile la dimensiunile variabile ale averii. Un personaj al unui roman de Graham Greene scoate în evidenţă lipsa de respect în tonul unui funcţionar de bancă, şi reflectează în sinea sa că ar fi fost tratat altfel dacă ar fi avut un cont mai substanţial. Acest tip de acută sensibilitate semantică la cele mai mici diferenţe de condiţie socială şi avere ne ajută să eliminăm ambiguităţile şi să diminuăm conflictele. Nici o diferenţă de status fără evidenţierea acestora! Nici un semn vizibil fără un certificat de status! Clivajele importante în stratificarea socială sînt semnalate de cultură prin intermediul diferenţelor deopotrivă de izbitoare în vestimentaţie, limbaj, comportament, obiceiuri. Ţăranii vorbesc, probabil, o cu totul altă limbă decît nobilimea, burghezia sau birocraţii. E cunoscut faptul că în Rusia secolului al XIX-lea, straturile superioare ale societăţii se diferenţiază de celelalte prin folosirea intensivă a francezei. S-a afirmat că în momentul unificării Italiei, în 1861, numai 2,5% din populaţia peninsulei vorbea efectiv italiana "autentică"[2]. Societatea agrară dă naştere păturilor, castelor, corporaţiilor, condiţiilor de orice natură care reclamă o exprimare culturală proprie. În această societate *omogenitatea* culturală joacă un rol modest sau chiar nesemnificativ. Mai mult, încercările de standardizare a poziţiei culturale constituie o infracţiune, uneori în sensul propriu al termenului, care poate duce la sancţiuni penale. Încercarea de nivelare a reacţiilor unor indivizi de poziţii sociale opuse constituie o violare a protocolului şi a structurii puterii în societate: aceasta e o formă de inviolabilitate care nu poate rămîne nepedepsită. Vinovatul se poate considera norocos dacă primeşte doar o pedeapsă simbolică.

Pe lîngă diferenţierea funcţională şi verticală există şi o puternică tendinţă de diferenţiere "laterală". Oamenii dobîndesc stiluri particulare pentru a se putea apăra contra ascensiunii celor inferiori sau pentru a se abţine de a-i ofensa pe superiori; în plus, există şi o tendinţă a comunităţii rurale de a se individualiza cultural faţă de vecinii ei geografici de aceeaşi condiţie. În comunităţile rurale analfabete, dialectele variază în general de la sat la sat. Modul de viaţă izolat încurajează o orientare culturală şi lingvistică particulară şi generează divergenţa chiar dacă la început acestea nu existaseră.

În general guvernanţii au un interes redus în impunerea unei omogenităţi culturale printre supuşii lor; de cele mai multe ori ei obţin mai multe avantaje de pe urma diferenţierii. Particularităţile culturale contribuie la situarea indivizilor într-o nişă socială şi geografică specială, împiedicînd afişarea identităţii şi loialităţii tradiţionale, potenţial periculoase. Politica de tipul *divide et impera* e mai uşor de înfăptuit cînd cultura apare deja ca un factor de separare a populaţiei. Guvernanţii sînt interesaţi de taxe, zeciuieli, chirii şi alte corvezi, nu de sufletul sau cultura supuşilor. În societatea agrară cultura e mai mult un element de dezbinare decît de unificare. Din cînd în cînd se manifestă tendinţe de omogenizare culturală. Acestea pot fi cauzate de o birocraţie imperială eficientă sau de o religie soteoriologico-universală (ce îşi

propune să salveze *sufletele ca* atare, neglijînd poziţiile sau segmentele sociale) sau de o combinaţie a acestora. Însă centralismul birocratic şi, într-o măsură şi mai mare, universalismul şi instituţionalismul religios, conţinute în acea structură pregnantă cunoscută sub numele de Reforma protestantă, sînt elemente care au înlesnit tranziţia de la o lume postagrară la una în care se putea înfiripa naţionalismul.

Concluzia generală pe care trebuie s-o tragem e că în societăţile agrare o cultură comună nu e de-ajuns în formarea unei baze adevărate pentru constituirea unităţilor politice[3]. Cuvîntul "naţiune", folosit într-un asemenea context, desemnează mai degrabă o entitate fluidă - nobilimea înzestrată cu libertate politică asupra unui teritoriu anume, cei care exercită funcţii politice - şi mai puţin suma celor care aparţin unei culturi. De exemplu, "naţiunea" poloneză era, într-o vreme, pătura nobililor deţinători de privilegii în republica poloneză, cuprinzînd persoane de limbă ucraineană, însă excluzînd pe ţăranii de origine şi limbă poloneză. În acest caz, cuvîntul desemnează o categorie politică, nu culturală.

Într-o societate de acest tip, unităţile politice tind să devină mai mici sau mai mari decît unităţile culturale. Rareori o cultură rămîne circumscrisă înăuntrul unor segmente tribale precise sau al unor oraşe-stat: în general, aceasta e răspîndită pe o suprafaţă mult mai întinsă. În acelaşi timp, imperiile sînt oprite din expansiunea lor doar de rezistenţa militară sau de obstacole geografice, fără a fi însă deloc tentate să-şi restrîngă dominaţia în perimetrul unei culturi determinate. Se spune că învingătorul musulman al Africii de Nord ar fi ajuns pînă la Oceanul Atlantic pentru a demonstra că de acolo nu se mai putea înainta: el nu era defel preocupat de diversitatea culturală şi lingvistică a populaţiei berbere indigene.

Indivizii acestor tipuri de societăţi au rădăcini şi legăminte numeroase, latente şi încrucişate: unele din acestea sînt, poate, rude îndepărtate cu ceea ce mai tîrziu se va numi naţionalitate, deşi majoritatea acestora nu are nici o legătură cu un astfel de concept. Există o mare diversitate culturală, există complexe uniuni politice şi grupări, însă cele două sfere nu au o legătură clară între ele: în fapt, castele politice şi ansamblul de factori culturali nu sînt mediate şi unite de entitatea numită "naţionalitate".

Fără discuţie, diferenţele lingvistice şi culturale pot fi folositoare, dincolo de nuanţele de status, pentru a evidenţia şi apartenenţa generală la o clasă administrativ-militară. Cum limba devine un indiciu al entităţii politice controlată de acea clasă, putem uneori recunoaşte un lucru ce măcar în aparenţă seamănă cu naţionalismul modern. Un asemenea fenomen e totuşi rar şi, în orice caz, se deosebeşte de naţionalismul modern în multe privinţe, care sînt mai importante decît asemănările.

## 2. *Societatea industrială avansată*

Există acum în lume (şi se propagă cu repeziciune) un tip de societate radical diferită de societatea agrară alfabetizată, aşa cum

am descris-o înainte. Fundamentul său economic e total schimbat: noua societate e în mod conştient bazată pe înnoirea constantă şi neîntreruptă, pe creşterea exponenţială a resurselor productive şi a producţiei. E legată de o teorie a cunoaşterii care face natura inteligibilă fără a recurge la revelaţie: pe baza acestei teorii, natura apare efectiv manipulabilă, generînd o bogăţie mereu crescătoare. Totodată, natura nu mai e izvorul principiilor de identitate a ordinii sociale. Primul principiu de identitate al acestui tip de societate îl reprezintă creşterea economică: orice regim care nu reuşeşte să-l atingă şi să-l menţină se găseşte în dificultate (al doilea principiu al identităţii e naţionalitatea, tema acestui eseu).

Această societate nu mai e malthusiană: creşterea economică o depăşeşte pe cea demografică; din diverse raţiuni, acesta se diminuează sau dispare. Cultura nu mai acordă semnificaţie stirpei umane, sau o neglijează cu totul: forţa de muncă sau cea a muşchilor nu produce avantaje semnificative în sine, nici pentru conducători şi nici pentru supuşi pe plan productiv sau militar (e adevărat că prima industrializare a creat serviciul militar obligatoriu şi înrolarea ţăranilor, consideraţi carne de tun; în epoca conflictelor din Falkland şi din Golf însă, numărul celor implicaţi contează prea puţin, decisive fiind sofisticarea tehnologică şi abilitatea de a se folosi de aceasta). Fiinţa umană e folositoare doar instruită şi acest lucru costă. Contează calitatea angajaţilor, nu cantitatea, iar prima depinde de mecanismele producţiei culturale a oamenilor, cu alte cuvinte de "instrucţie". Copiii nu mai sînt apreciaţi de autorităţi pentru potenţialul lor militar; părinţii nu îi mai privesc ca pe o primă de asigurare pentru bătrîneţe. Copiii sînt costisitori şi intră în concurenţă cu nevoia de procurare a altor surse de satisfacţie. În această concurenţă, adesea ei pierd din cauza raportului cost - beneficiu.

S-a schimbat radical şi natura muncii. Într-o societate agrară, "munca" - indispensabilă dar nu şi aducătoare de prestigiu - era preponderent fizică, manuală şi legată îndeosebi de producţia agricolă. Însemna acţiunea muşchilor umani asupra materiei, ajutaţi parţial de forţa animală şi de unele instrumente mecanice bazate pe utilizarea apei şi a vîntului. Peisajul se schimbă radical în societatea avansată industrial. Munca fizică, în forma sa pură, dispare aproape cu totul. Ceea ce continuă a fi numit muncă manuală nu mai trimite la tîrnăcop sau la cazma: acum e nevoie de supraveghere, de gestionarea şi întreţinerea unei maşini cu ajutorul unui mecanism de control destul de sofisticat. Însă pentru majoritatea indivizilor, munca e o activitate tot mai desprinsă de contactul direct cu natura, întrucît implică manipularea rapidă a semnificaţiilor şi a indivizilor prin computer, telefon, maşini de scris şi fax.

Toate acestea au implicaţii profunde pentru cultură şi pentru sistemul de simboluri utilizat. Schimburile rapide de mesaje între interlocutori anonimi şi depărtaţi nu pot admite cu nici un chip dependenţa de semnificaţia particularităţilor dialectale locale sau de un anume context, cu atît mai puţin de unul foarte restrictiv.

Contextul e eliminat de însăşi modalitatea procesului de comunicare. Semnificaţia nu poate fi transmisă de poziţia corpului, identitate, ton, domiciliu, de momentul sau contextul livrării mesajului. Statusul nu poate să ajute nici semnificatul, nici nu poate fi sprijinit de acesta. Mijlocul de comunicare nu poate transmite nimic legat de status. Toate aceste elemente - atitudinea, tonul, etc. - constituiau un tip de fonem pentru limbajul popular, ajutînd la precizarea sensului. Totuşi, asemenea foneme aveau o întrebuinţare şi o valabilitate riguros şi strict limitată, aidoma unei unităţi de schimb locale, neconvertibile. Sistemul universal de comunicare solicită utilizarea doar a decupajelor cu semnificaţia universală, standardizată, desprinsă de context. Semnificaţia e vehiculată de mesaj, e *interioară* acestuia; mesajul este acum esenţial. Atît centrul care emite cît şi receptorul trebuie să fie în stare să se ocupe de mesaj, în virtutea legilor comune care definesc ce aparţine sau nu mesajului. Oamenii trebuie să fie capabili să izoleze elementele care contribuie *în mod general* la determinarea semnificaţiei şi să ignore specificitatea contextului local. Nu e uşor de dobîndit o sensibilitate atît de rafinată, calibrată şi *standardizată* în funcţie de ceea ce e relevant. Aceasta presupune o instrucţie îndelungată şi o serioasă disciplină semantică, necesitînd un echivalent conceptual al competenţei militare: capacitatea de a da răspunsuri judicioase formalizării parolelor de comandă, avînd reguli de aplicare clar definite (totuşi gama comenzilor posibile e incomparabil mai vastă decît cea de care dispune limbajul militar). Semnificaţia trebuie să fie clară, gama conotaţiilor incluse fiind foarte largă, practic infinită.

Toate acestea înseamnă că, pentru prima oară în istoria umanităţii, o cultură de tip *înalt* devine cultură de masă, operaţională la scară largă. Oamenii aceştia pot reacţiona diferit de lumea izolată a satului prin infinita gamă de semnificaţii incluse în limbaj; ceilalţi, oamenii societăţilor agrare, reacţionează exclusiv la un număr limitat de comenzi, "strigate" de o persoană prevăzută cu însemnele distinctive în interiorul unui context recunoscut. Acest lucru are implicaţii enorme, care n-au fost îndeajuns cunoscute şi cercetate. Instrucţia universală - postulată de organizarea fundamentală a societăţii - e importantă din raţiuni dincolo de consensul vag şi caritabil referitor la lărgirea orizontului cultural (admiţînd că acest consens ar fi realizat). Instrucţia e importantă din raţiuni ce privesc răspîndirea naţionalismului, subiectul nostru de faţă. O cultură înaltă e un sistem ordonat şi standardizat de idei, păstrat şi impus de un corp de specialişti cu ajutorul scrierii.

Silogismul e aproximativ următorul: munca a devenit semn, reclamînd o comunicare impersonală, desprinsă de context, între indivizi ce aparţin masei. Acest lucru se petrece doar dacă membrii acelei uriaşe mase împărtăşesc aceleaşi reguli privitoare la formularea şi decodificarea mesajelor. Cu alte cuvinte, ei trebuie să aparţină aceleiaşi culturi, una înaltă, fiindcă această capacitate standardizată se dobîndeşte numai printr-o instrucţie formalizată. Concluzia: întreaga societate trebuie să posede o cultură înaltă standardizată pentru a funcţiona.

Societatea nu mai poate îngădui proliferarea sălbatică a subculturilor interioare, legate de contextele lor şi puternic reprimate în cursul intercomunicării reciproce.

Există şi un alt factor care contribuie la standardizarea culturii. Principiul fundamental de legitimare al acestei societăţi nu e bogăţia în sine, ci *creşterea* opulenţei: societatea nu se sprijină doar pe opulenţa de masă ci îndeosebi pe dezvoltarea economică. Perspectiva unui progres continuu legitimează ordinea socială. Dacă, altădată recolta mănoasă sugera că regele e bun, astăzi creşterea constantă a productivităţii industriale validează regimul. Pămînturilor nelucrate şi regelui neputincios le corespunde acum un pămînt cu o rată de creştere zero sau negativă. Ideea de "progres" e expresia filosofică a acestei atitudini.

Preţul creşterii e înnoirea şi neîncetata transformare a structurii locurilor de muncă. Societatea nu poate oferi un sistem stabil de roluri, cum se întîmplase în epoca agrară: acum poziţiile cele mai importante se găsesc în birocraţie, eficientă sau nu, iar structurile birocratice sînt instabile şi trebuie să rămînă aşa (stabilitatea unor structuri defectuoase, precum ierarhia comunistă, e un semn, şi poate fi cauza, eficienţei lor reduse). Pe de altă parte, înaltul nivel tehnic necesar accesului la unele ocupaţii (poate nu la majoritatea, dar oricum la o minoritate semnificativă) determină angajarea "meritocratică", în funcţie de competenţă - spre deosebire de vechiul model bazat pe origine şi atribuţii - în scopul clar de a perpetua o structură stabilă şi de a întări loialitatea.

Toţi aceşti factori concură spre o societate fundamental egalitaristă, care nu acordă cu uşurinţă o poziţie, deoarece un rang permanent ar intra frecvent în conflict cu necesitatea de a oferi funcţii pe baza utilităţii efective a persoanei în chestiune. Societatea umană tinde să fie egalitară cînd e mobilă, şi imobilă cînd e egalitară. Dar această societate *trebuie* să fie mobilă. Aceasta a dus la răsturnarea tendinţei de lungă durată către o inegalitate mereu crescătoare, care a însoţit mişcarea spre o societate din ce în ce mai complexă înainte de atingerea vîrstei ştiinţifico-industriale[4]. Egalitarismul prezent în noua ordine nu exclude, bineînţeles, existenţa unor uriaşe inechităţi în privinţa bogăţiei, puterii şi posibilităţilor. Cu toate acestea, egalitarismul este pe mai departe acceptat drept normă impusă de societate, lucru nu lipsit de temei. Acesta deţine o autoritate autentică şi o semnificaţie socială reală. Inechităţile nu se definesc în sensul unor clivaje sociale teoretic insurmontabile între pături sau caste, ci sînt conţinute în semnificaţia gradării şi a continuităţii, sînt aşadar înechităţi de natură statistică, reprezentînd probabilitatea succesului, şi mai puţin excluderi sau drepturi formale, definitive, ca odinioară. În plus, diferenţele nu afectează interior sufletele beneficiarilor şi învinşilor acestei inechităţi. Nu sînt autojustificatoare, dar deţin o justificare pragmatică. Dacă devin excesive, sînt considerate scandaloase. Privilegiile au tendinţa să fie ascunse şi nu arătate la vedere. "Bogaţii sînt altfel decît noi", îi spunea Scott Fitzgerald lui Ernest Hemingway. "Da, au mai mulţi bani", răspundea

Hemingway. Amîndoi aveau dreptate. Hemingway exprima viziunea modernă, care nu amesteca starea exterioară cu cea sufletească; Fitzgerald era un romantic legat de o lume în care cele două *depindeau* una de cealaltă. Lumea s-a deplasat vizibil de la Fitzgerald către Hemingway, cum a subliniat Tocqueville. Oamenii se deosebesc din exterior, nu din interior.

Regulile formale de funcţionare ale acestei societăţi, sau cele privitoare la muncă şi politică, *reclamă*, în mod special, ca membrii societăţii să posede aceeaşi cultură. Pentru funcţionarea societăţii în toate aspectele ei e nevoie de un flux informaţional desprins de context. Reţeaua informaţională reclamă ca fiecare să se poată deplasa oriunde: nu mai e de conceput existenţa unor poziţii rezervate unor categorii prestabilite de indivizi. Punctele de întîlnire ale reţelei informaţionale sînt standardizate pentru toţi beneficiarii, nu personalizate în funcţie de status. Cine nu ştie să intre în relaţie cu acest flux de semnale constituie o piedică şi un factor *disturbator*: astfel, acesta poate stîrni reacţii ostile şi de excludere şi poate fi supus unor umilinţe.

Cum pot fi rezumate cel mai bine raporturile dintre cultură, pe de o parte, şi societate şi politică, pe de alta, în această formă de organizare socială?

Am văzut cum un asemenea tip de societate îngăduie - în fapt solicită în mod explicit - omogenitatea culturii: o cultură specifică, adică "înaltă" (se înţelege că termenul "înalt" e utilizat aici în sens sociologic şi nu valoric), standardizată şi delimitată. Aceasta poate fi dobîndită numai printr-o instrucţie îndelungată: în adevăr, acest tip de societate e marcat de împlinirea aproape totală a idealului instrucţiei universale. Oamenii nu mai cresc pe genunchii mamelor, ci la şcoala maternă.

Sistemul standardizat de instrucţie care elaborează totalitatea materialului uman, care alcătuieşte societatea şi transformă materia primă biologică într-un produs cultural acceptabil şi util, e foarte vast şi costisitor. Mare parte a cheltuielilor e acoperită de stat sau de ramificaţiile lui locale. La urma urmelor, numai statul sau sectorul public, într-un sens mai larg, poate să-şi asume responsabilitatea; numai statul poate să exercite controlul calităţii unei astfel de întreprinderi, cea mai importantă dintre toate, anume producţia fiinţelor umane acceptabile social şi active economic. Aceasta e una din sarcinile principale ale statului. Societatea trebuie să fie omogenizată, *gleichgeschaltet*; unica firmă capabilă să ducă la capăt, să controleze sau să protejeze atare activitate e statul centralizat. Datorită concurenţei între state în diversele domenii în care coexistă culturi diverse, o cultură dată va avea o singură cale pentru a-şi asigura protecţia în faţa alteia, sprijinită de un stat protector: să-şi procure şi ea un sprijin similar. Fiecărei culturi trebuie să-i corespundă un stat, de preferinţă propriu. Culturile statale se găsesc în concurenţă între ele. Produsul final arată astfel: o societate mobilă, atomizată, egalitară, înzestrată cu o cultură omogenă, alfabetizată şi "înaltă"; o astfel de cultură e răspîndită şi supravegheată de un stat, care-i protejează şi graniţele. Şi mai concis: o cultură înseamnă un stat, un stat înseamnă o cultură.

Teoria naţionalismului propusă aici e de tip naturalist (fără a fi însă marxistă), deoarece direcţionează explicarea naţionalismului către modul fundamental în care societatea garantează propria autoreproducţie materială. Societatea bazată pe producţia agrară şi pe o tehnologie stabilă era menită, mai mult sau mai puţin, unui etos militaro-funcţionăresc, unei ierarhii, dogmatismului cultural, tensiunii între cultura joasă şi cea înaltă, ca şi producerii unui sistem politic sprijinit pe structurile de putere şi pe ideologia religioasă; era însă în general indiferentă la problema omogenităţii culturale. Multiplica diferenţele legate de poziţiile sociale, dar nu şi pe cele legate de graniţele politice. În schimb noua societate - bazată pe o tehnologie în expansiune, pe munca semantică mai mult decît pe cea fizică, pe comunicarea impersonală atotcuprinzătoare şi adesea anonimă a mesajelor desprinse de context, ca şi pe o structură instabilă a forţei de muncă - este legată de o cultură înaltă standartizată, transmisă prin educaţie şi împărtăşită într-un mod cît mai general de toţi membrii săi. Structurile politice sau de autoritate, într-o asemenea societate, se legitimează în baza a două cerinţe: capacitatea de a garanta o creştere economică constantă şi aceea de a genera, răspîndi şi proteja cultura idiom al acelei societăţi. Sistemul politic şi cultura înaltă apar astfel indisolubil legate, în timp ce vechile relaţii între sistemul politic şi loialitate sau dinastie dispar, ori sînt reduse la elemente pur decorative, lipsite de orice funcţionalitate reală. Statul e protectorul unei culturi, nu al unei loialităţi.

Argumentele în sprijinul acestei legături între stat şi cultură au, după părerea mea, o forţă de convingere aproape euclidiană: îmi pare imposibilă constatarea acestor conexiuni fără a admite că ele sînt adevărate. Spinoza susţinea că nu poate fi afirmat un adevăr fără a fi şi de acord cu acesta. Din păcate, acest lucru nu e adevărat întotdeauna; însă cel puţin în acest caz, legătura mi se pare izbitoare. (în tot cazul aşa o văd eu; din păcate, mulţi au refuzat să accepte această teorie, puşi chiar în faţa evidenţei).

Fără îndoială că e puţin excesivă trimiterea la Euclid sau iluzia că teoriile pot avea valoare de teoreme în sfera socială. Afirm, în sprijinul meu, că folosesc termenul de "euclidian" în sens istoric, mai mult autocritic decît din vanitate. Demonstraţia nu-mi pare lipsită de o forţă euclidiană, cu toate că îmi dau seama că lumea în care trăim e doar în parte euclidiană. Multe exemple pot sprijini argumentaţia mea, dar tot atîtea o pot infirma. Iată un fapt ce trebuie examinat: există ceva ciudat într-o demonstraţie cu caracter irefutabil ale cărei concluzii sînt, măcar parţial, în conflict cu faptele. S-ar putea - trebuie însă demonstrat - ca faptele recalcitrante să poată fi explicate ca rezultînd din alţi factori adiacenţi, necuprinşi în modelul iniţial, însă activi şi semnificativi în lumea reală.

## *Aprofundarea teoriei*

Teza enunţată în paginile precedente identifică două tipuri ideale de societate: cea agrară, neafectată de naţionalism şi care tinde să se opună acestuia, şi cea complet industrializată, a cărei organizare nu

poate ignora baza naţională; în acest ultim caz, se presupune că fiecare unitate politică posedă propria cultură standardizată (sau viceversa, fiecare cultură standartizată încearcă să-şi obţină propriul stat). Totuşi, teza noastră nu explică care au fost momentele ce au determinat societăţile, sau sistemele politice, să se deplaseze dinspre prima dintre aceste două condiţii către a doua. Orice teorie articulată trebuie, fără îndoială, să se confrunte cu această problemă. Prezenta teorie afirmă că naţionalismul se manifestă, în forma lui cea mai pregnantă, nu la sfîrşitul tranziţiei între cele două tipuri de societate, ci într-un punct intermediar oarecare al tranziţiei însăşi.

Pot fi postulate cinci etape tipice şi reprezentative pentru trecerea de la o lume a imperiilor nonetnice şi a microunităţilor la o lume de state naţionale omogene:

1. **Punctul de plecare.** Există o lume unde etnicul nu e încă evident şi în care e aproape absentă ideea oricărei legături între etnicitate şi legitimitate politică.

2. **Iredentismului naţionalist.** Într-o lume care a moştenit şi păstrat o mare parte a frontierelor politice şi a structurilor epocii precedente, etnicitatea (naţionalismul) începe să acţioneze ca principiu politic. Vechile graniţe şi sisteme politice suferă presiunea agitaţiei naţionaliste.

3. **Naţionalismul iredentist triumfător şi autodistructiv.** Imperiile pluraliste se prăbuşesc, şi cu ele întregul mod de viaţă dinastico-religios legitimat politic; ultimul e înlocuit de naţionalism, care devine cel mai important principiu. Se ridică o serie de state mici, care îşi propun să înfăptuiască destinul naţional al grupului etnic cu care se identifică. Această condiţie e autodistructivă, deoarece noile unităţi sînt la rîndul lor afectate de minorităţile naţionale, tot aşa de mult ca şi unităţile mai largi de dinainte. Noile unităţi preiau slăbiciunile predecesorilor.

4. **Nacht und Nebel** (noapte şi ceaţă - N.T.). Această expresie a fost utilizată de nazişti în unele din operaţiunile lor pe parcursul celui de-al doilea război mondial. Sub acoperirea secretului de război, odată cu stîrnirea conflictelor şi a pasiunilor, sau în furia răzbunării, au fost suprimate normele morale, iar principiul naţionalismului, care reclama prezenţa grupurilor etnice compacte şi omogene în interiorul unităţilor politico-teritoriale, e înfăptuit cu o neobişnuită cruzime, locul vechii şi tolerantei metode a asimilării fiind luat de omuciderea în masă şi transferarea forţată a populaţiei.

5. **Atenuarea virulenţei revendicărilor naţionaliste.** Apare la un nivel superior al satisfacerii pretenţiilor naţionaliste, asociat opulenţei generalizate şi concordanţei culturale.

Fiecare din aceste faze necesită unele observaţii de detaliu.

**Punctul de plecare.** Europa dinaintea Revoluţiei franceze nu semăna deloc cu tipul ideal şi "solid" de societate agrară pe care l-am înfăţişat. Timp de peste un mileniu, creşterea economică fusese însoţită de sensibile schimbări politico-ideologice. Se constatase un proces amplu de urbanizare, fărîmiţarea feudală fusese în mare parte înlocuită de sisteme politice suficient de centralizate, iar statele fuseseră fortificate cu un aparat

birocratic eficient. Mişcarea Reformei modificase substanţial regulile jocului în spaţiul activităţii cognitive şi al proceselor de legitimare, introducînd ideea surselor de autoritate independente social, la care se putea ajunge personal şi direct: astfel de surse au fost, la început, Scripturile şi conştiinţa individuală, iar mai apoi raţiunea şi experienţa individuală. Începuse revoluţia ştiinţifică, ale cărei ipoteze şi consecinţe au fost imediat dezbătute în plan filosofic. Iluminismul formulase o viziune laică a lumii, individualistă şi naturalistă. Centrul de greutate economic şi militar al Europei se deplasase către nord-vest (Anglia şi Olanda) unde se formase o societate civilă care practica separaţia puterilor.

În mod surprinzător, statele liberale se arată a fi egale militar, dacă nu superioare, monarhiilor centralizate, obişnuite prin tradiţie cu războaiele. Pe parcursul secolului al XVIII-lea naţiunile de negutători au învins în mod repetat pe cele dominate de aristocraţia militară (aceasta din urmă a reuşit să învingă numai cînd s-a aliat cu o altă naţiune de negutători, de dincolo de Ocean). Întinse zone din Europa nord-occidentală aveau o structură familială de tip individual, în care căsătoriile tîrzii se bazau pe alegerea individuală a partenerilor şi nu pe continuitatea raporturilor între grade de rudenie extinse[5]. Pe asemenea căi - şi pe multe altele încă - Europa apucase deja pe drumul modernităţii, înfiripat şi apoi consolidat de-a binelea în secolul al XIX-lea.

Totuşi, în privinţa uniunii politice şi a graniţelor ei, ca şi a recunoaşterii legitimităţii acestora, lumea zguduită de Revoluţia franceză, reabilitată apoi după înfrîngerea lui Napoleon, continua să fie călăuzită de principii dinastice. Poziţia monarhilor fusese întărită de consecinţele Reformei şi de războaiele religioase: odată cu înlăturarea ideii de arbitru cu autoritate interstatală globală în privinţa legitimităţii, suveranitatea statului independent şi a monarhului devenea absolută. Mare parte din modernizarea realizată în secolul al XVIII-lea a fost opera monarhilor absoluţi, "luminaţi", şi mai puţin a unor mişcări fundamentate pe un sprijin popular. E adevărat că absolutismul monarhic era contestat atît de teoria politică cît şi de practică, însă englezii, după ce experimentaseră o Republică şi o Restauraţie, au ajuns la concluzia că libertăţile erau mai eficient garantate de o monarhie bine ancorată decît de abolirea ei. Republica olandeză s-a transformat într-o monarhie personală. Instituţiile republicane şi electorale erau rare, puţine oraşe-stat supravieţuiseră, iar forma de participare guvernamentală, era pe ansamblu, redusă la aspecte mai mult sau mai puţin importante. E adevărat că s-a născut o *nouă* republică şi că aceasta avea să se consolideze cu succes către sfîrşitul secolului al XVIII-lea sfidînd puternica monarhie occidentală: acest succes s-a realizat însă cu ajutorul unei alte monarhii şi, oricum, de cealaltă parte a Oceanului.

Majoritatea sistemelor politice agrare fuseseră monarhice; afirmarea societăţii industriale a impus însă o deplasare spre democraţie. Acest deznodămînt poate fi parţial justificat prin orientarea intrinsecă a societăţii industriale către egalitarism. Orientarea monarhică a societăţii agrare derivă,

probabil, din logica generală a situaţiilor de putere: în toate conflictele învingătorul vrea să elimine definitiv învinsul pentru a împiedica revanşa; aceasta, la rîndul său, va căuta să-şi recîştige privilegiile pe lîngă învingător, consolidîndu-i mai apoi poziţia. Logica efectului în lanţ acţionează în majoritatea situaţiilor, explicînd răspîndirea monarhiei în societăţile agrare. Sînt şi unele excepţii, cum ar fi comunităţile de păstori staţionate sub cerul liber, cele ţărăneşti ce locuiesc ţinuturi de munte şi, uneori, comunităţile de negustori. Aceste societăţi pot devia de la regula generală, fiind înzestrate cu instituţii echilibrate interior. Populaţiile de păstori se substrag puterii centrale în virtutea caracterului mobil al bunurilor lor, fiind constrînse la o viaţă comunitară din necesitatea de a-şi proteja colectivitatea; ţăranii de la munte dispun de fortăreţe naturale, iar negustorii au nevoie de spaţiu de manevră pentru acţiuni individuale eficace, încît ar fi contraproductiv să-i obstrucţionezi.

Industrializarea consfinţeşte dominaţia acumulării de bogăţie asupra celei de putere. Bogăţia conduce spre putere, în timp ce procesul invers, fără să fie absent, are efecte neglijabile. Puterea nu mai funcţionează în virtutea înlănţuirii descrise înainte; bogăţia (contrar pronosticurilor marxiste) nu dă naştere unei reacţii similare. Puterea şi bogăţia tind astfel să se răspîndească din ce în ce mai mult.

Putem adăuga că pentru a guverna o societate agrară nu e nevoie de calităţi speciale sau de o specializare anume: adesea, astfel de însuşiri nici n-ar fi de folos, chiar dacă nu lipsesc. În puţine cuvinte, orice tîmpit poate fi rege sau baron. Asemenea trăsături personale - precum cruzime, agresivitate, curaj, isteţime - pot fi de ajutor, însă nefiind solicitate calităţi particulare pentru luarea de decizii, posturile de autoritate se ocupă arbitrar, de pildă pe criterii ereditare, modul cel mai simplu şi obişnuit de a face numiri sociale în lumea agrară. Se poate afirma, că un asemenea principiu devine normă, în afara cazului cînd societatea e lipsită de structură sau cînd intervin factori *speciali* care să garanteze că poziţiile au fost ocupate pe baza unor alte considerente (de exemplu, cînd e nevoie de o abilitate specială pentru a duce la capăt misiuni complexe şi foarte speciale).

În general, lumea agrară desemnează în mod fortuit rolurile sociale şi, în plus, atribuie unei autorităţi înalte, transcendente, distribuirea acestor poziţii: conform acestei viziuni, dezvoltarea recrutează ea însăşi persoanele trebuitoare poziţiilor de frunte în societate. Societatea industrială, cel puţin cea în curs de formare, procedează invers, atribuind aceste poziţii pe criterii de eficienţă şi prestaţie, justificînd procedura în funcţie de normele umane. Deplasarea către democraţie poate fi explicată, parţial, ca efect al modului general de a distribui poziţiile de frunte ale sistemului politic. Cînd, măcar teoretic, accesul la majoritatea acestor poziţii e deschis tuturor, apare dificil şi ilogic să limitezi participarea la decizii vreunui segment al populaţiei.

Teoriile asupra guvernului responsabil, participativ, limitat, pluralist ş.a.m.d., care au anticipat, acompaniat sau confirmat schimbările

politice ale secolelor al XVIII-lea şi al XIX-lea, nu beneficiau de o teză coerentă în privinţa naturii precise şi a limitelor *unităţii* în numele căreia era numit guvernul. Societatea trebuia să fie democratică: dar despre *ce* societate este vorba? Această întrebare nu era, deocamdată, în centrul atenţiei. Existenţa unor societăţi date era considerată un lucru firesc; problema era cum să fie conduse, pe baza căror principii, ce tip de guvernare, neinteresînd prea mult modalitatea precisă de a le delimita.

De-a lungul secolului al XIX-lea, istoria a găsit răspunsul la o întrebare ce nu fusese formulată pînă atunci: care sînt grupările cărora li se va atribui guvernarea? Răspunsul a fost: *naţiunile.* Dar unitatea care în lumea modernă se numeşte "naţiune" nu seamnănă, pe ansamblu, cu nimic cunoscut dinainte. E o masă întinsă de indivizi anonimi care au trecut prin procesul de iniţiere spre o cultură înaltă, definitorie pentru acea naţiune, sau care, cel puţin, au depăşit procesul de iniţiere spre o cultură joasă (legată firesc de prima), şi care constituie un fel de canal colector, conducîndu-i pe cei ce o practică să intre şi ei în cultura înaltă, ca membri de probă. E limpede că niciodată unităţile nu mai fuseseră definite în acest chip. Această definiţie devine normă a corectitudinii politice, toate celelalte fiind considerate anormale.

În 1815, la începuturile lumii moderne, naţiunile - independent de existenţa sau nonexistenţa lor (în general, încă nu existau) - nu erau încă luate în considerare în definirea noilor frontiere. Însă situaţia era de aşa natură încît lumea ar fi acceptat imediat să-i asculte pe cei care ar fi susţinut că unităţile politice legitime erau doar cele bazate pe naţiune, indiferent care ar fi fost aceasta. *Acesta* era modul în care trebuia condusă lumea.

**Iredentismul.** Epoca naţionalismului sau a iredentismului a făcut să se irosească multe energii în scopul realizării idealului de a exista un stat pentru fiecare cultură. Vechea lume, cu nenumeratele ei particularităţi şi nuanţe culturale lipsite de influenţă asupera graniţelor politice, capătă un aer de indecenţă şi ilegimitate politică. Ea trebuie înlocuită de o lume în care orice cultură are propriul acoperămînt politic, unde unităţile şi autorităţile politice se legitimează numai în scopul de a proteja, exprima sau întreţine o cultură. Complexa hartă lingvistică şi culturală a Europei din preajma anului 1815 - în interiorul căreia graniţele cultural-lingvistice nu aveau aproape nici o legtură cu cele politice - avea să fie înlocuită, pe la 1948, de o alta nouă în care relaţia e conţinută clar, chiar dacă nu într-o formă perfectă.

Această corespondenţă va putea, *în sfîrşit,* să fie accentuată folosind diverse metode:

a) Indivizii pot fi schimbaţi. Ei pot dobîndi o cultură - inclusiv imaginea sa proprie, inoculată de aceasta, şi capacitatea de proiecţie şi impunere a acelei imagini - chiar dacă pleacă de la o altă cultură, de la altă înlănţuire de imagini interiorizate şi proiectate. Punctul de plecare poate fi o subcultură sau un dialect suficient de asemănător aşa-numitei culturi de sosire, ori o cultură sau un dialect foarte diferite. Procesul poate fi în bună parte spontan sau aproape inconştient, după cum poate fi însoţit de directive

ale autorităţii politice şi ale instituţiei publice dedicate instrucţiei, sau, încă, poate fi dirijat de activişti culturali independenţi, care acţionează fără legătură cu autorităţile politice sau chiar împotriva acestora.

b) Indivizii pot fi ucişi. Persoanele nepotrivite cu proiectul unităţii socio-politice pot fi exterminate prin gazare, asasinare, înfometare, etc.

c) Indivizii pot fi mutaţi. Cei nepotriviţi cu unitatea în curs de constituire pe un teritoriu determinat pot fi mutaţi în alt loc (admiţînd faptul că unitatea politică respectivă e dispusă să-i primească). Aceste mutări au loc prin mijloace exclusiv coercitive, închizînd indizerabilii în vagoane pentru vite sau în camioane, sau prin mijloace oarecum voluntare, cum se întîmplă cu populaţiile care se mută benevol, aflîndu-se într-o situaţie riscantă sau confuză.

d) Frontierele pot fi revizuite cu scopul de a reuni populaţiile asemănătoare din punct de vedere cultural în interiorul unităţilor politice de sine stătătoare. Ţinînd cont de complexitatea hărţii etnografice a Europei în secolul al XIX-lea, o astfel de metodă dă rezultate parţiale dacă nu se recurge la una din metodele ilustrate înainte.

Toate aceste metode au fost folosite, în mod conjugat sau succesiv. În epoca iredentismului - care se întinde de la 1815 la 1918 - s-a recurs, în principiu, la acelea mai blînde dintre ele, respectiv la cele menţionate la punctele a) şi d). Metodele *b)* şi *c),* nefiind cu totul noi, au apărut cu adevărat de-abia în a patra fază. O modalitate de a stabili o tipologie a felului în care lumea fără naţionalism s-a transformat într-o lume naţionalistă e aceea de a pleca de la metoda concretă utilizată pentru a redefini harta etnico-politică.

Ajunşi aici, trebuie să spunem că iredentismul era departe de a fi omnipotent. Deşi a reuşit să agite perioada 1815-1914, nu a adus multe schimbări. Europa orientală a continuat a fi împărţită între trei imperii multietnice. De-a lungul secolului, iredentismul a izbutit să creeze cinci sau şase noi state tampon în Balcani, a unificat Germania şi Italia, producînd schimbări în Scandinavia şi în Ţările de Jos. E limpede însă că nu a reuşit să înlăture toate obstacolele, cel puţin pînă la 1918. Într-adevăr, în această perioadă nu s-au prea folosit metode violente: a fost o epocă de asimilare dar şi de "deşteptare" împotriva asimilării, adică de agitaţii naţionaliste care încurajau indivizii să-şi formeze culturi statale pe baza primitivă a culturilor ţărăneşti necodificate, cealaltă alternativă fiind intrarea în culturi *deja* legate de un aparat statal. Limbajul "deşteptării" caracteriza în mod profund autopercepţia acestei mişcări. Aceasta presupunea existenţa unor entităţi "naţionale" permanente dar somnolente, în căutarea unui agent care să le trezească. Adevărul e că entităţile erau, de fapt, *create* şi nu deşteptate.

**Iredentismul triumfător şi autodistructiv.** Marele război de la 1914-1918 a pus capăt iredentismului, satisfăcînd multe revendicări sau măcar pe cele pretinse de învingători (sau de protejaţii acestora). Dată fiind natura hărţii etnografice a Europei, a satisface unele din aceste revendicări ar fi însemnat, inevitabil, refuzul altora. Impactul a fost mai puternic pentru aria

geografică guvernată de imperii extrem de complexe. Două din ele au dispărut la 1918, probabil pentru totdeauna, drept consecinţă a două minore războiae balcanice, urmate de al doilea război mondial. Imperiile desfiinţate au fost înlocuite de unităţi politice mai mici, definite şi legitimate în mod conştient de principii naţionaliste. Fiecare stat nou căuta să ofere protecţie politică unei "naţiuni" şi, implicit, unei culturi care ar fi însemnat identitatea morală a celor care o acceptau. Problema e că statul devenea expresia şi simbolul unei naţiuni şi mai puţin a totalităţii cetăţenilor săi.

Principiul "autodeterminării" naţionale a fost aplicat în cursul proceselor de realizare a păcii, încît ar fi trebuit să-şi impună legitimitate. O asemenea aplicare n-a fost însă unanimă: învingătorii şi aliaţii lor au ieşit, firesc, mai bine decît învinşii sau decît cei care nu deţineau mijloace de presiune pe parcursul negocierilor. Injustiţia noilor graniţe nu reprezenta singura slăbiciune a recentei ordini internaţionale. Datorită complexităţii şi ambiguităţii frontierelor etnice, *orice* frontieră devenea ofensatoare şi nedreaptă pentru unii din motive perfect plauzibile. Nu era posibil, ţinînd cont de complexitatea hărţii etnice a Europei orientale, să se alcătuiască o hartă politică "necontroversată", vizibil echitabilă. Toţi aceşti factori constituiau adevărata slăbiciune a noului sistem. Statele eraui prea mici şi, deci, prea fragile în comparaţie cu imperiile înlocuite, iar această limitare a dimensiunilor şi a forţei nu erau deloc compensate de o coeziune superioară. Noile entităţi erau tot la fel de măcinate de minorităţile iredentiste pe cît fuseseră supuse erodării imperiile, mult batjocoritele "închisori ale popoarelor"; şi poate acum era rîndul lor, al noilor state, să fie numite puşcării provinciale sau districte ale minorităţilor. Aceste *nouvelles minorités*, adică toate acele grupuri care se pomeniseră brusc în situaţia de a fi minorităţi, şi implicit forţate să îmbrăţişeze poziţii iredentiste, erau alcătuite frecvent din membri ai unor grupuri etnice sau lingvistice anterior conducătoare, nefamiliare cu o poziţie joasă şi, tocmai de aceea, mai înclinate să resimtă schimbarea şi mai bine dotate pentru a opune rezistenţă. Aceste minorităţi puteau primi ajutor şi susţinere din partea statului lor de origine, care se dedicase slujirii culturii lor. Ele nu aveau nevoie să-şi reconstruiască, să rememoreze, sau să-şi inventeze măreţia naţională apusă: aceasta era o parte - prea dureroasă poate - a memoriei lor vii.

În esenţă, noua ordine constituită în numele principiului naţionalist avea toate slăbiciunile sistemului pe care-l înlocuise, dincolo de cele proprii. Aceste slăbiciuni au devenit vizibile imediat. Odată cu consolidarea dictaturii ideocratice în Rusia şi cu constituirea unei dictaturi deschis naţionaliste în Germania, întregul edificiu se fărîmiţează cu o rapiditate uluitoare. Rezistenţa militară poloneză a durat doar cîteva săptămîni; cea iugoslavă (oficială) şi cea greacă cîteva zile, iar celelalte state naţionale n-au rezistat nici atît (cu excepţia semnificativă şi victorioasă a Finlandei). Hitler şi Stalin şi-au împărţit fără probleme teritoriile care despărţeau imperiile respective

lovindu-se de o slabă rezistenţă, cel puţin din partea structurilor statale.

**Nacht und Nebel.** În perioada următoare, metoda propice de obţinere a omogenităţii - în cazul de faţă, asimilarea - este înlocuită de două metode mai puţin pozitive, aplicate la o scară impresionantă: omuciderea în masă şi transferarea forţată a populaţiilor. Acestea fuseseră deja utilizate în trecut cu unele grupuri, în special armeni, şi transferarea forţată de populaţii a avut loc ca urmare a războiului turco-grec de la începutul anilor '20. La o scară întinsă însă, aceste metode au fost aplicate - la început pe ascuns - în decursul celui de al doilea război mondial şi în perioada de răfuieli imediat următoare. Secretul de război, apoi furia şi temporarul armistiţiu care au urmat la sfîrşitul conflictului, au înlesnit etalarea unor procedee de neconceput în circumstanţe normale.

Omuciderea în masă şi deportarea forţată (însoţită de unele crime accidentale) au curăţat harta etnică a unei mari părţi din Europa occidentală. Exterminarea în masă era îndreptată îndeosebi împotriva anumitor populaţii, considerate incapabile să locuiască într-o Europă exemplară pentru idealul naţionalist al comunităţilor omogene, care celebrau euforic o cultură comună, comunităţi mîndre şi conştiente de a fi sub protecţia unei organizaţii politice, dedicată în special protejării şi repetării acelei culturi. Mizeria era definită ca o materie aflată într-un loc nepotrivit: minorităţile, în această Europă nouă, erau culturi ce se găseau în locuri nepotrivite. Dar aceste culturi se găseau în locuri nepotrivite *oriunde*: alcătuiau aşadar un soi de mizerie universală sau, mai degrabă, o poluare impurificabilă prin transferuri de populaţie. Naţiunile din diaspora, mai ales cînd au ocupat sectoarele comerciale, financiare, intelectuale şi creative ale societăţii au devenit simbolul acelei isteţimi patogene care era, pentru comunitarismul romantico-biologic, profund dăunătoare sănătăţii şi comunităţii. Acest aspect era resimţit de nazişti mai ales în contactul lor cu evreii (între toate naţionalităţile). Evreii erau o ofensă adusă principiului naţionalităţii - împotriva naturii esenţialmente etnice a comunităţii umane, legată prin sînge şi pămînt - nu pentru că se aflau într-un loc nepotrivit, ci pentru că existau pur şi simplu.

Pusă în aplicare, metafizica omuciderii în masă e foarte interesantă şi constituie o parte integrantă şi semnificativă a istoriei intelectuale europene. Metafizica aflată la originea naţionalismului romantic a fost relativ blîndă şi îngăduitoare. Ea susţinea numai că era legitim sau preferabil ca oamenii să găsească o împlinire într-o cultură populară anume, în cîntece sau dansuri săteşti, în locul regulilor formale şi reci ale etichetei aulice. Dacă cultura populară era ceva mai puţin disciplinată decît modelul formal al curţii, dacă dansurile erau mai sălbatice, băutura mai aspră şi gastronomia mai puţin rafinată, asta nu dăuna nimănui. Cultura populară, redescoperită, era deseori considerată chiar mai suavă decît stilul aristocratic căruia i se substituie şi care se sprijinea exclusiv pe o clasă de războinici profesionişti. Deja se putea observa o prevalenţă inerentă a sentimentului asupra raţiunii. Totuşi, manifestările

sentimentale din partea straturilor mai puţin favorizate ale societăţii - care nu aveau acces la arme eficace şi erau lipsite de o organizare centralizată ramificată şi disciplinată - nu se arătau încă prea periculoase. Atenţie însă! Dulcele comunitarism, care declanşa doar idealizarea romantică a vieţii satului şi a cîntecului popular, va fi îndată înlocuit de o nouă credinţă care afirmă că adevărata umanitate, împlinirea ei reală, se află în sentiment şi că raţiunea rece e fatală, corozivă, patogenă, insalubră. Ţăranul sănătos este opus comerciantului de la oraş, a cărui activitate constă în calcul şi manipulare, nu în acţiune sănătoasă, fizică, viguroasă şi colectivă. E posibil ca ideea de inspiraţie comunitară să fi fost influenţată - începînd cu jumătatea secolului al XIX-lea - de tezele darwiniste. Vigoarea, afirmarea şi sentimentul sînt pozitive nu doar ca elemente ale unei încîntătoare culturi etnice, ci şi pentru că promovează competiţia, care permite supravieţuirea celor mai sănătoşi şi este aducătoare de frumuseţe pură. Cît de dizgraţioşi pot fi neguţătorii de la oraş, cu trupurile lor flasce şi căutătura nesinceră, şi cît de frumos e micul grădinar! Cît de scîrboşi sînt gînditorii şi cît de atrăgători războinicii! E semnificativ cum aceste sentimente au fost la nevoie satisfăcute nu numai de cei care ucideau, ci şi de unele din victimele lor.

Cînd romantismul anticultural şi antiintelectualist este însoţit de schimbarea opiniei asupra agresiunii şi compasiunii, el pierde natura sa anterioară inocentă. Să ne imaginăm acum că acest complex de sentimente şi idei e înzestrat cu organizare formală şi iniţiativă politică. Exact acest lucru va defini naţionalismul.

Naţionalismul se înfăţişează drept o reafirmare a culturii păşuniste contra pretinsului universalism rece al limbajului de curte, industrial şi birocratic: satul împotriva Versailles, Manchester, Hofburg şi cafeneaua vieneză. În realitate însă, aceşti locuitori ai satelor au rareori încredere, resurse, mijloace de organizare sau conceptuale, nemaivorbind de înclinaţia de a se bate pentru propria cultură împotriva oraşului, curţii sau complexului industrial. Ei au preocupări mai degrabă terestre, iar dacă se revoltă, rareori o fac în numele vreunei culturi. Indivizii care se organizează şi fac campanie pentru o cultură sînt membrii izolaţi şi anonimi ai unei societăţi industriale sau pe drumul industrializării, care se tem că vor fi dezavantajaţi în noua lume pentru că aparţin unei culturi "greşite"; ei doresc ca cultura în interiorul căreia acţionează şi cea care defineşte unitatea politică dominantă să fie una singură, astfel încît să poată trage maximul de perspective profesionale şi de confort psihic.

Ce forme îmbracă organizarea lor? Cultul acţiunii şi al sentimentului intrinsec romantismului populist transformă asociaţile sportive într-o formă paradigmatică a clubului naţionalist. Îndeosebi *Turn-verein* (asociaţie atletică) furnizează regulile sacre ale acestui naţionalism. Gimnastica se pretează unui asemenea scop mai mult decît sporturile de competiţie sau individuale: aceasta e sportul cel mai durkheimian, deoarece oferă societăţii moderne un ritual prin care poate fi celebrată solidaritatea de

grup, anonimă, dar familiară cultural. Naţionalismul orb, de exemplu, e apropiat ideatic de organizaţia *Sokol* (şoim): a spune că cineva e un *sokol* echivalează cu a-l numi patriot, chiar dacă, paradoxal, această oraganizaţie fusese fondată de doi nemţi. (comuniştii care au venit la putere după lovitura de stat din 1948 au decis - inteligent din punctul lor de vedere - să-şi asume controlul organizaţiei Sokol, în loc s-o desfiinţeze sau s-o combată).

Naţionalismul va deveni, aşadar, o ideologie care va îmbina cultul anterior al vieţii de ţară cu o metafizică vitalistă a afirmării şi a vigorii fizice, îndoindu-se - cînd nu va deveni de-a dreptul ostilă - de raţiune. Selecţia naturală reprezenta mijlocul de a dobîndi sănătate şi desăvîrşire, în vreme ce universalismul - asemănător intelectualismului şi pasiunilor firave şi cosmopolite - aducea urîţenie şi boală. Selecţia naturală - se credea - acţiona în principal nu asupra indivizilor sau speciei umane în ansamblu, ci asupra presupusului corespondent al speciei în cadrul rasei omeneşti, cu alte cuvinte asupra naţiunii. Acestea erau considerate categoriile reale, permanente ale lumii sociale: dacă nu se manifestaseră politic în trecut, era pentru că "vegetau"; într-adevăr, naţionalismul ţinea să fie întîi de toate un agitator. A te opune conflictelor şi cruzimii în disputele naţionale însemna a te alia forţelor patogene ale degenerării. Acest complex de valori, sentimente şi idei a fost susţinut şi pus în practică de tineri pricepuţi şi disciplinaţi, care datorau formaţia lor nu atît instrucţiei scolastice cît practicii comune şi riguroase prin acţiunea unor mişcări colective. În acea vreme, naţionaliştii erau nişte soldaţi destoinici. Foarte probabil că erau bine preparaţi fizic, făceau plimbări lungi sau chiar escaladau munţii, aveau o vedere bună, trăgeau bine cu puşca şi erau obişnuiţi să pornească la luptă imerdiat. Dragostea pentru natură şi activităţile în comun, care puneau la loc de cinste energia fizică, era inconştient paramilitară. În vremea de azi, ariile europene care constituiau ceea ce am putea numi zona "populismului romantic", au dat rezultate mai bune, pe ansamblu, în bătălia cu popoarele care au cultivat alte pasiuni mai rafinate.

Stilul virulent al naţionalismului - care depăşea cu mult cerinţele unităţii socio-politice omogene cultural şi interior mobile (e vorba de statul naţional) - reflectă şi exprimă ceea ce s-ar putea numi "poetica iraţionalului". Comunitarismul, disciplina, ierarhia şi cruzimea erau valori pozitive şi reprezentau adevărata împlinire a cerinţelor umane *tocmai* pentru că erau antiraţionale. Raţiunea firavă, aridă, intra în conflict cu rădăcinile profunde şi adevărate ale comportamentului uman, sau acţiona în serviciul acelor surse patogene de care am vorbit (am în vedere, aici, viziunea lui Nietzsche).

Armata germană, care a cucerit Europa în preajma lui 1940, a impresionat pe cei subjugaţi nu doar de forţa, ci şi de frumuseţea ei. ("Ce frumoşi sînt!" spune un personaj al lui Sartre unui prizonier de război care-şi observă propriii săi temniceri, în romanul despre căderea Franţei). Acest lucru dădea un fel de legitimitate cuceririi. Soldatul german era un bun luptător nu fiindcă ştia că ar fi fost ucis

dacă n-ar fi luptat, ci fiindcă era animat de un puternic suflu de corp naţional. *Kameradschaft*-ul romantic era un concept complementar disciplinei prusace. Avîntul naţionalismului şi reactualizarea politicii sale au avut rolul de a oferi unei *Gesellschaft* (societate) anonime şi industrializate iluzia pregnantă că formează o autentică *Gemeinschaft* (comunitate).

Nazismul îmbina eficienţa disciplinei industriale şi a monarhiei absolute cu o coeziune afectivă (idealizată) a grupului teritorial de înrudire. Scenariul e următorul: epurarea din sînul statului naţional idilic şi omogen nu numai a miorităţilor inoportune, ci îndeosebi a celor universale - din pricina intectualismului şi/sau spiritului lor comercial - funciarmente nepotrivite cu *orice* cultură populară, cu atît mai puţin a "noastră". De aceea, exterminările care au avut loc în anii '40, deşi secrete, n-au fost executate în mod ambiguu, subteran sau din oportunism. Au fost, în mare parte, comandate şi duse la împlinire de indivizi care le executau nu din interes personal, ci pentru a-şi îndeplini datoria în vederea binelui general şi în scopul purificării şi frumuseţii. Unul dintre naziştii care au comandat proiectul de exterminare a invocat că numele lui Kant, şi cele spuse de el nu reprezintă o absurditate: acel proiect a fost dus la îndeplinire în numele unui principiu, şi nu din interes personal. Proiectul nu înlesnea, ci zăgăzuia interesele celor care-l executau. A ignora, a nega sau a ascunde acest fapt, ar însemna mutilarea unui aspect important din istoria gîndirii şi a sentimentului european.

Unul dintre cei mai cunoscuţi comentatori ai totalitarismului în veacul nostru, Hannah Arendt, susţine că ideologia nazismului reprezintă, într-un fel, o ruptură în evoluţia gîndirii europene, şi că ea s-a ridicat pe neaşteptate şi fără antecedente dintr-un subsol conceptual oarecare[6]. Astfel de afirmaţii mi se par, în ansamblu, false. Modul particular de a amesteca elemente precum refuzul universalismului, preţuirea culturii, a coeziunii şi a cruzimii competiţiei, cultul disciplinei şi al ierarhiei în dauna anarhiei pieţei, laolaltă cu alte teme, care chiar dacă nu înseamnă suma perfectă a tradiţiei intelectuale europene, nici nu poate fi situat dincolo de aceasta. În naturalismul său, această combinaţie se constituie într-o prelungire a iluminismului, în timp ce prin comunitarism şi cultul specificului se integrează reacţiunii romantice la iluminism.

Rezultă că al patrulea stadiu al evoluţiei naţionalismului - cel în care harta etnică a fost reştearsă cu metode incredibil de brutale - nu a fost un accident, un produs cazual al circumstanţelor (sub masca secretului de război). Dimpotrivă, s-a petrecut un fapt oarecum programat în gîndirea europeană. Avînd în vedere complexa hartă etnică a Europei - îndeosebi a Europei centrale şi orientale - *orice* soluţie a problemei conflictelor politice ar fi fost nemulţumitoare pentru *mulţi*. Furia alimentată de îndelungate frustrări era acum sprijinită de o metafizică socială care propunea recurgerea la soluţii brutale în toate situaţiile; o astfel de metafizică a fost pusă în practică de mişcare socială temporar învingătoare, autentic fidelă

ei şi care deţinea atît voinţa cît şi instrumentele de a o duce la bun sfîrşit.

**Scăderea intensităţii sentimentului etnic.** O nouă eră începe din 1945. Cei care îmbrăţişaseră cultul romantic al agresiunii şi al comunităţii etnice fuseseră învinşi, ironie a soartei, pe acelaşi teren pe care ei îl aleseseră ca definitiv şi actual: confruntarea prin război. Aceasta a fost lecţia negativă. Foarte curînd însă a urmat o lecţie complementară pozitivă. Perioada de după război a adus o propsperitate progresivă şi fără precedent, o epocă a bogăţiei generale, în orice caz foarte răspîndită, dar numai unii erau destinaţi să fie mai bogaţi decît ceilalţi: maxima prosperitate i-a lovit tocmai pe cei care *pierduseră* războiul şi care, drept rezultat, fuseseră deposedaţi fără milă de multe teritorii şi de posibilitatea de a provoca ulterior vreo agresiune colectivă. În scopul succesului şi a selecţiei naturale, etica de război nu se dovedea deloc nimerită. Etica comercială şi productivă era de mai mare perspectivă; mai mult, era limpede că succesul în aceste domenii nu depindea de posesiuni teritoriale. Consumismul a făcut incursiuni serioase în ethosul tradiţional al "onoarei", întrecînd chiar activitatea comercială însăşi. Noţiunea de *Lebensraum* a devenit un fapt nesemnificativ. În acest fel, foamea de pămînt a ţăranilor a sfîrşit prin a fi considerată tot atît de învechită precum cultul valorii militare. Contrar părerii lui Marx, cuvîntul de ordine al noilor Moise şi al profeţilor noii ordini a fost "consumaţi!" mai degrabă decît "acumulaţi!".

Toate acestea au măcinat din vigoarea expansionismului naţionalist. Raţionalitatea veritabilă sau pretinsă a acestuia se baza pe posesiunea de teritoriu, considerat semn şi condiţie preliminară a prosperităţii; era însă deja clar că o asemenea viziune nu mai stătea în picioare. Elementele neraţionale, înalta preţuire a agresiunii şi virtuţilor militare, au fost şi ele şterbite de valorile consumismului. La fel s-a întîmplat şi pe plan ideologic.

În mod evident însă, sfera principală de acţiune şi de transmitere a sentimentului naţionalist nu este cea ideologică, ci cea a vieţii normale, cotidiene, personale. Indivizii devin cu adevărat naţionalişti pentru că descoperă că în raporturile lor cotidiene, de muncă sau de agrement, clasificarea lor "etnică" determină, în mare parte, modul în care sînt trataţi, precum şi posibilităţile de a fi întîmpinaţi cu înţelegere şi respect sau cu dispreţ, batjocură şi ostilitate. Rădăcina naţionalismului nu este ideologia, ci experienţa cotidiană concretă. Membrul unei culturi A, care întreţine raporturi constante cu birocraţiile economice, politice şi civile care folosesc cultura B, se expune la umilinţe şi discriminări. El poate să evite o astfel de logică numai devenind un asimilaţionist sau un naţionalist. Deseori el va oscila între aceste două strategii.

În sfera vieţii cotidiene, naţionalismul se atenuează în cursul ultimelor faze prospere ale industrialismului. Există un element de adevăr în "teoria convergenţei" societăţilor industriale. O astfel de teorie nu va putea fi valabilă pentru culturi ce sînt mult distanţate între ele: de pildă, culturile societăţilor avansate europene şi culturile Asiei orientale pot

foarte bine să nu se asemene, chiar dacă sînt bazate pe o tehnologie asemănătoare şi au un nivel de viaţă comparabil. Dar dacă fundamentele originare ale culturii sînt aproximativ asemănătoare, cum se întîmplă pentru o mare parte sau chiar pentru toate culturile europene, atunci atingerea fazei avansate a industrialismului şi a prosperităţii va comporta o convergenţă culturală notabilă. Cultura tînără a societăţilor atlantice, spre exemplu, este extraordinar de asemănătoare. Şi este clar că Uniunea Sovietică a capitulat în faţa Occidentului mai întîi în domeniul cultural, cu mult înainte să o facă în alte domenii după declanşarea *perestroikăi*: Pepsi-cola şi fascinaţia *jeans*-ilor au erodat ataşamentul faţă de modelul sovietic de consum.

Între naţiunile avansate, şi cu un punct de plecare cultural destul de asemănător, diferenţele tind să fie fonetice şi nicidecum semantice: indivizii posedă, concep şi administrează aceleaşi "lucruri" (în general produse în acelaşi mod sau chiar în aceleaşi locuri) pe care le caracterizează cu aceleaşi concepte, exprimîndu-le în cuvinte ce diferă doar prin sunete şi prin conţinut.

Teoria noastră leagă apariţia naţionalismului de transformările muncii: o cultură împărtăşită devine importantă cînd munca încetează de a fi preponderent fizică şi devine semantică. Membrii aceleiaşi comunităţi trebuie să împartă între ei un unic şi identic cod standardizat, iar indivizii sînt identificaţi prin intermediul acestui cod în baza a ceea ce sînt capabili să facă. Dar dacă este aşa, atunci de ce naţionalismul ar trebui să se atenueze cînd semantizarea muncii devine generalizată, şi de ce ar trebui să fie la culme cînd procesul de standardizare este la început? Şi de ce un fenomen *universal* trebuie să se manifeste, ca în acest caz, în unităţi etnice *particulare*? Răspunsul constă în faptul că răspîndirea inegală a industrializării accentuează, în primele faze, inegalităţile şi tensiunile în raport cu cei care au început să-şi organizeze mai tîrziu unitatea lor cultural - statală[7].

Factorul care favorizează diminuarea intensităţii sentimentului etnic în viaţa cotidiană este reducerea decalajelor economice. Acest factor va fi confruntat cu situaţia caracteristică perioadei în care sentimentul naţionalist ar fi în culmea sa, adică, în primele faze ale industrializării. În aceste perioade, diferenţele economice între primii sosiţi în sistem şi alţi indivizi mai privilegiaţi erau enorme. Primii imigranţi, sosiţi ca forţă de muncă în industrie - şi alungaţi în cartiere sărace, construite în grabă, sau în *bidonvilles*-uri, aproape cu totul lipsiţi de resurse materiale sau morale - nu aveau nimic de vînzare decît propriile braţe şi erau constrînşi să se vîndă în cele mai grele condiţii, cu puţin deasupra nivelului necesar pentru simpla supravieţuire. Diferenţa dintre condiţia lor şi condiţiile celor mai norocoşi făcea să apară postulatul marxist al urii de clasă, descoperit şi de observatori mai neutri din punct de vedere ideologic, precum Tocqueville. Dar, contrar previziunilor marxismului, o astfel de ură nu persistă şi nu creşte dacă nu este investită cu ceea ce se poate numi o "conştientizare" etnică. Să presupunem că cei mai puţin norocoşi îşi dau seama că cei mai norocoşi se diferenţiază de ei, din punct de vedere cultural, spre

exemplu prin limbă: într-un astfel de caz, independent de faptul că anumite diferenţe pot fi legate de un oarecare grup etnic, vor ieşi la iveală sentimente puternice şi durabile ce vor fi, fără îndoială, etichetate ca sentimente naţionale. Cei mai puţin înstăriţi vor sesiza diferenţele dintre condiţia lor de existenţă şi cea a celor bogaţi, iar dacă aceştia din urmă vor fi diferiţi şi din punct de vedere cultural, cei săraci îşi vor da repede seama că aceia care îi exploatează sau, în orice caz, îi depăşesc din punct de vedere economic, sînt totodată şi cei care îi resping şi îi marginalizează. Aceşti indivizi defavorizaţi pot fi respinşi dacă există efectiv vreo *diferenţă* care ar putea face posibil identificarea lor cu o categorie umană anume. În acest fel, diferenţele culturale devin semnificative ca elemente catalizatoare ale antagonismelor dacă sînt îmbinate cu diferenţe economice importante, dar neconsacrate din punct de vedere cultural, situaţie tipică pentru prima fază a industrializării. Disprețul şi privilegiul produc o nouă identitate, dar una nedeterminată, generică. Ura va creşte de ambele părţi ale baricadei. Pentru categoriile mai înstărite, săracii ce pot fi identificaţi din punct de vedere cultural constituie o ameninţare nu numai în ceea ce priveşte orînduirea socială, dar şi în viaţa cotidiană. Sînt murdari şi violenţi, fac nesigur oraşul şi constituie o specie de poluare culturală.

În fazele următoare ale industrializării lucrurile sînt mult schimbate. Există încă mari disproporţii economice, care pot fi uneori corelate cu diferenţele culturale, devenind astfel "insalubre". Categoria culturală A stă în general mai bine decît categoria B, ceea ce provoacă resentimente între cei din B şi frică între cei din A. Dar dacă amîndouă categoriile se găsesc la un nivel relativ înalt, cum de regulă se întîmplă în etapele mai tîrzii ale industrializării, atunci diferenţele care mai persistă, chiar dacă în termeni "obiectivi", materiali, pot fi încă mari, vor avea o importanţă mult mai mică din punct de vedere subiectiv. De regulă, ele vor descătuşa resentimente minore. Diferenţa dintre o condiţie de sărăcie obiectiv înspăimîntătoare şi una de prosperitate medie este enormă; însă diferenţa dintre o condiţie de mare prosperitate şi o prosperitate *foarte* mare este mult mai mică din punct de vedere psihologic.

În etapele avansate ale industrializării, diferenţele dintre categoriile culturale tind a fi mai degrabă de al doilea tip decît de primul. Singurele categorii de persoane într-adevăr marginalizate tind să fie categorii neculturale, adică "neetnice", cu alte cuvinte persoane fizice: indivizi grav handicapaţi, indivizi izolaţi ş.a.m.d. Dar astfel de categorii nu generează un "naţionalism" (această observaţie nu se aplică, desigur, muncitorilor imigranţi din ultimele perioade, care tind să fie marginalizaţi în măsura în care sînt diferiţi din punct de vedere cultural, şi care, evident, generează sentimente naţionale virulente de ambele părţi.

Prin urmare, dacă în fazele tîrzii ale industrializării avem de-a face cu o cultură înaltă interiorizată de indivizi, desprinsă de contexte particulare şi constituind o premisă a cetăţeniei "morale" şi a participării economice şi politice, această cultură nu mai generează, în mod necesar, un

naţionalism intens. Acesta poate fi acum îmblînzit, aşa cum s-a întîmplat cu religia. Devine posibil ca etnicitatea unei persoane să fie transferată din sfera publică în cea privată, pe motiv că este ceva personal, ca şi viaţa sexuală. Dar asta nu este decît o ficţiune, care nu poate persista decît dacă toţi indivizii au aceeaşi cultură dominantă, pe care o pot folosi ca pe o monedă de schimb, şi dacă pot funcţiona bicultural, adică să folosească o altă cultură, dacă doresc, în casele lor şi în alte locuri. În acest mod devine posibil un anumit tip de ordine federală sau cantonală. Frontierele politice devin mai puţin importante, mai puţin obsesive şi mai simbolice: faptul că graniţa "noastră" se află pe un anume fluviu şi că ea trebuie să urmeze creasta unui anumit lanţ de munţi nu mai constituie un motiv de profundă preocupare. Nu se mai varsă lacrimi amare, nu se mai scriu şi nu se mai recită versuri înflăcărate despre frontiere, despre acel rîu magnific sau despre acel superb lanţ de munţi pentru a căror cucerire fii noştri s-au bătut (vitejeşte). Acum pare a fi suficient ca mobilitatea socială şi accesul la oportunităţi să fie mai mult sau mai puţin echitabil distribuite între categoriile culturale, şi ca fiecare cultură să-şi păstreze sălaşul său original, cu o universitate, un muzeu naţional şi o televiziune proprii, care să-i garanteze conservarea.

Stadiile ce au fost descrise aici reprezintă, ca să spunem aşa, etapele "naturale" ale evoluţiei ce duce din lumea agrară (în care cultura legitimează ierarhia şi poziţia socială, dar nu defineşte graniţele politice) la lumea industrială (în care cultura, standardizată, indiferentă şi nediscriminatorie în privinţa poziţiei sociale, defineşte *efectiv* graniţele între state). E greu de imaginat ce alt parcurs ar fi putut urma o astfel de tranziţie. La început existau unităţi dinastice sau religioase, ce coexistau şi se suprapuneau unităţii comunitare locale. Apoi, a venit iredentismul, care a încercat o congruenţă între cultură şi stat, tentativă ce era în mod inevitabil condamnată să producă frustrare în cea mai mare parte din cazuri, căci complexitatea panopliei etnice pur şi simplu nu permitea realizarea simultană a tuturor aspiraţiilor etnice. Naţionalismul nu este un joc de sumă zero, ci unul de sumă negativă, pentru că cele mai multe culturi participante *în mod inevitabil* pierd: există, efectiv, prea multe culturi în raport cu cantitatea de spaţiu disponibil pentru crearea unor state autonome. Din această cauză, *marea majoritate* a culturilor sînt destinate morţii fără a se realiza, adică fără ceea ce teoria naţionalistă prevesteşte şi doreşte cu ardoare: unitatea dintre o naţiune, definită din punct de vedere cultural, şi un stat propriu.

Mînia şi ura izvorîte din acest proces, cultul darwinian al cruzimii, înclinaţia nietzscheană pentru pasiunile puternice, contrapuse raţiunii, şi marile dislocări sociale au condus în mod firesc la crimele excesive cunoscute de Europa mai ales în cursul anilor '40 (dar nu necunoscute în alte epoci). În sfîrşit, odată cu generalizarea bunăstării şi cu diminuarea distanţelor culturale datorate progresului industrial, odată cu afirmarea pieţei universale şi a unui stil de viaţă standardizat, se ajunge la o anumită diminuare a intensităţii sentimentului naţionalist.

Acesta este, pe scurt, parcursul ce poate fi reconstituit şi care, pe multe planuri, se verifică efectiv. Dar modelul nu este în nici un caz aplicabil peste tot, nici măcar în Europa. O serie întreagă de factori pot împiedica concretizarea sa în istoria reală. În Europa, o astfel de schemă de bază s-a actualizat în modalităţi diferite de-a lungul timpului; aceste diferenţe merită a fi luate în consideraţie.

a) Centralizarea realizată *prin intermediul statului.* Cazul instituirii de către un sistem dinastic, în perioada prenaţionalistă, a unei unităţi politice corespunzătoare unei arii culturale omogene este verificabil pe plan istoric. Teritoriul ocupat de această unitate politică cuprinde o varietate de dialecte locale, care sînt însă suficient de asemănătoare cu limba folosită de aparatul statal pentru a fi tratate ca "dialecte" ale acesteia. Cei ce vorbesc aceste dialecte pot fi făcuţi să creadă că limba formală şi standardizată pe care sînt adesea încurajaţi să o adopte - şi constrînşi să o folosească în scris şi în raporturile cu birocraţia - este o variantă "corespunzătoare" a limbajului folosit acasă[8] : ei sînt convinşi că aşa *ar trebui* să vorbească. Obiceiurile culturale şi trăsăturile genetice ale acestor populaţii sînt de aşa natură, încît fac posibilă încorporarea lor în cultura înaltă - dominantă şi percepîndu-se ca "naţională" - fără contradicţii şi eforturi excesive. Această situaţie a prevalat în zona occidental-atlantică a Europei.

State dinastice puternic centrate asupra Londrei, Parisului, Madridului şi Lisabonei existau încă de la începutul erei moderne, dacă nu chiar mai dinainte, şi au putut să se transforme în state naţionale omogene (chiar dacă au fost necesare unele ajustări în Irlanda şi schimbări organizatorice minore în alte părţi). Instituirea unei culturi centralizate s-a făcut *împotriva* ţăranilor, şi nu pe baza culturii lor. Ţăranii trebuie transformaţi în orăşeni adevăraţi, mai degrabă decît implicaţi în definirea unei noi culturi naţionale. Aşadar, etnografia este, în acest caz, nesemnificativă pentru construirea naţiunii. Nu există nici o nevoie de a înregistra ceea ce se doreşte a fi distrus. Un mod de viaţă sătesc, primordial şi inconştient, va dobîndi un interes vital în ochii studioşilor naţionalişti numai cînd el devine o bază pentru o nouă cultură naţională.

b) În vecinătatea estică imediată a zonei Statelor dinastice puternice, care aveau nevoie doar de "civilizarea" ţăranilor, există o regiune în care începuse deja un proces de construcţie a naţiunii unificatoare. Aici există o cultură înaltă puternică, încrezătoare, conştientă (sau, pentru a fi mai precişi, se găsesc două). O limbă germană standardizată şi normativă exista încă de la incursiunile colective ale Teutonilor în Europa orientală (sau cel puţin din perioada Reformei). Ea a fost consolidată de o mişcare literară în cursul secolului al XVIII-lea. Italienii dispuneau de o limbă normativă şi standardizată încă din întîrziatul Ev Mediu (sau cel puţin de la începuturile Renaşterii). Este adevărat că această variantă normativă a limbii putea fi utilizată doar de către o minoritate (în Italia această minoritate a rămas mai degrabă restrînsă chiar şi în cea mai mare parte a secolului al XIX-lea), existînd riscul ca ea să nu poată pătrunde în păturile inferioare ale

societăţii şi în regiunile periferice. Dar problema principală pe care această cultură trebuia să o înfrunte nu era atît aceea de a se impune ca o nouă cultură, cît de a furniza o conducere unică şi comună pentru întreaga zonă în care această cultură era deja dominantă efectiv. Odată atins acest obiectiv, se prefigurează aceeaşi problemă cu care se confrunta cealaltă zonă: civilizarea ţăranului sălbatic. Dar înainte trebuia să aibă loc o unificare politică, şi aceasta era problema cu adevărat în centrul atenţiei. Obiectivul difuzării culturii înalte, adică "instruirea" populaţiei, urma după aceasta.

În acest tip de construcţie statală a naţiunii rolul oamenilor de stat, al diplomaţilor şi soldaţilor este mai mare decît acela al gînditorilor şi poeţilor, deşi nici contribuţia acestora nu e lipsită de importanţă. În această zonă se punea problema de a unifica un mozaic de state mici şi medii şi, adesea, de a elimina guvernanţi străini din poziţii cheie. Pentru ca aşa ceva să se poată realiza, era necesar să se modifice, într-o anumită măsură, echilibrul forţelor în Europa, şi să se acţioneze împotriva unor interese puternice. Un astfel de proces nu putea fi înfăptuit fără conflicte violente: într-adevăr acest tip de unificare a fost obţinut prin intermediul războiului, dar şi cu un puternic aport de acţiuni diplomatice.

c) Următoarea zonă, situată şi mai spre răsărit, este aceea care a furnizat cea mai cunoscută imagine a "construcţiei naţiunii": aici existau culturi - sau se aminteşte că existau - care nu au nici un stat propriu, nici necesitatea de a "instrui" păturile sociale inferioare; nu au nici măcar problema unificării unei multitudini de unităţi politice (şi, în consecinţă, de a elimina anumiţi suverani din aceste unităţi). Sînt culturi care nu numai că nu posedă o unitate politică, dar nici nu sînt prevăzute cu o codificare proprie şi cu norme autoritare interne. În această regiune, culturile populare pluraliste trebuie să fie substituite de culturi înalte normative, care să dispună *şi* de o acoperire politică.

În interiorul acestei categorii se face, de obicei, o distincţie între naţiuni "istorice" şi naţiuni "fără istorie". Primele au avut un stat cu mult timp în urmă dar l-au pierdut, celelalte nu au avut niciodată un stat propriu. Primele reclamă "renaşterea" unei unităţi politice ce existase de mult, dar care a fost distrusă în timpul conflictelor dinastice sau religioase. Naţiunile aşa zise "fără istorie" solicită crearea unei unităţi politice a cărei definiţie priveşte numai cultura, fără a recurge la sprijinul istoriei. Diferenţa între aceste două tipuri de naţiuni este, probabil, mai puţin importantă decît se presupune de obicei.

Faptul esenţial este că în cadrul naţiunilor de acest tip devine necesar rolul unor "trezitori", adică a unor activişti, propagandişti, învăţători, preocupaţi să reînvie gloria trecută sau să facă naţiunea conştientă de sine numai în virtutea existenţei sale culturale, fără investitura istoriei politice precedente. În ambele cazuri, aceşti indivizi acţionează în mod independent; dacă sînt organizaţi ei vor acţiona în cadrul unor structuri care nu beneficiază de sprijinul autorităţilor politice existente. "Trezitorii" nu au încă un stat care să susţină acţiunea lor. Acest aspect diferenţiază, în primul

rînd, prezentul model în raport cu acela al centralizării de sus"[9].

d) Există, în sfîrşit, o a patra zonă care a avut aceeaşi soartă cu cea de a treia, întrucît a parcurs primele două faze între 1815 şi 1918, suportînd mai întîi sistemele politice dinastico-religioase şi apoi reacţia iredentistă faţă de acestea. Într-adevăr, în 1815 Europa orientală era împărţită între trei imperii; imperiul ţarist părea a fi destinat să urmeze cursul celui habsburgic şi a acelui otoman. Toate trei au rezistat asaltului naţionalist (imperiul otoman cu mai puţin succes decît celelalte două) şi toate trei, în ciuda unor alinieri diferite în timpul războiului, au sfîrşit în 1918 la lada de gunoi a istoriei. Dar după această dată, cursul urmat de zona ortodoxiei şi autocraţiei a fost mult diferit de acela al teritoriilor celorlalte două imperii, care vor experimenta o serie de diverse amestecuri ideologice. În interiorul statelor născute din descompunerea celor două imperii, naţionalismul constituia unicul ingredient stabil şi omniprezent. În aceste mici state ereditare, naţionalismul a fost amestecat în diverse feluri cu populismul, democraţia, fascismul, clericalismul, modernizarea, dinastia ş.a.

Situaţia era cu totul alta în teritoriile ţarului întregii Rusii. La numai cîţiva ani după o puternică înfrîngere militară, Imperiul a fost reinstaurat sub o nouă administraţie şi sub o nouă ideologie, care construia un sistem de credinţe dintre cele mai puternice care au existat vreodată.[10] *A fortiori*, este uşor de susţinut că marxismul se potrivea perfect nevoilor sufletului rusesc chinuit al secolului al XIX-lea. Acesta fusese crucificat între dorinţa de a ţine pasul cu Occidentul şi aspiraţia mesianico-populistă a unei realizări supreme. Marxismul pretindea, pe de o parte, a fi ştiinţific şi materialist (şi deci de a deţine secretul prin care Occidentul devenise bogat şi puternic) şi de a poseda o formulă pentru a întrece rapid Occidentul în putere şi bogăţie; iar pe de altă parte, el promitea realizarea unui proiect total cu caracter mesianic: eliberarea de exploatare şi opresiune, de compromisuri şi deriziune morală, precum şi de aparenţele înşelătoare ale industrialismului de tip occidental. În această realizare totală, nevoia sufletului uman de comunitate şi dorinţa de independenţă individuală şi-ar fi găsit simultan satisfacţie în mod miraculos. Omul ar fi fost cu totul liber, dar şi unit cu semenii săi. Acesta era destinul evident al întregii umanităţi: realizarea lui era împiedicată doar de aceste defecte de organizare socială, pe care marxismul le diagnosticase şi pe care le-ar fi putut remedia. Un astfel de program nu putea fi realizat decît de către un "ordin secular" devotat, disciplinat şi lipsit de scrupule; deţinînd adevărul absolut, acestuia i-ar fi părut de prisos orice preocupare pentru corectitudinea formală a procedeelor şi pentru modul în care puterea urma să fie folosită. Un astfel de "ordin" s-ar fi simţit mai degrabă obligat să ignore rechizitoriul unei justiţii formale (considerată a fi un instrument al burgheziei) în interesul clasei care îşi atribuise misiunea de a elibera umanitatea.

Această doctrină şi acest spirit - calcate pe o societate în care tendinţele centraliste, autoritariste şi mesianice aveau o îndelungată tradiţie,

şi care trebuia să facă eforturi enorme pentru a-şi asigura modernizarea şi securitatea militară - au produs consecinţe înspăimîntătoare (care sînt bine cunoscute şi nu e cazul să le reamintim în acest context). Dar, pentru a descrie istoria realizării principiului naţionalist în societatea europeană, trebuie să reluăm în discuţie cîteva puncte cruciale. Înainte de toate, sfîrşitul acestui experiment a demonstat că pretinsa "scurtătură istorică" era un drum fals şi că va dura mult timp pînă cînd Occidentul va putea fi întrecut, că acest drum în realitate a dus la o accentuare a decalajelor economice şi a întîrzierii. Forţa acestei ideologii şi a instituţiilor generate de ea au deturnat, pentru o perioadă de şaptezeci de ani, fostele teritorii ale ţarului de calea urmată de zonele aflate, în trecut, sub dominaţia habsburgică şi otomană. În cele din urmă, credinţa s-a stins nu sub impactul cu teroarea din anii lui Stalin - cînd se putea rezista din punct de vedere moral - ci măcinată de dezolarea din perioadă brejnevistă a stagnării.

Ipoteza mea este că această primă credinţă secularizată şi devenită religie de Stat şi-a pierdut credincioşii nu pentru că ea a fost secularizată şi, deci, mai înclinată spre confruntare cu faptele istorice, ci pentru că a sacralizat prea mult lumea şi nu a permis credincioşilor să se poată refugia într-un mediu profan, în care să se odihnească în perioadele de mai puţin entuziast. Parcurgîndu-l pe Hegel, marxismul coboară, se întoarce la Spinoza: el devine implicit panteistic şi sacralizează întreaga viaţă. Se susţine că societăţile nu pot trăi fără sacru, dar destinul marxismului demonstrează că ele nu pot trăi fără profan. O credinţă care transformă economia în ceva sacru nu poate supravieţui cu uşurinţă unei perioade de mizerie şi stagnare. Atît timp cît membrii aparatului au continuat să se ucidă între ei, credinţa a rămas viguroasă, dar cînd au devenit corupţi unul după altul, credinţa s-a stins. Cînd lipsa de competitivitate economică şi militară pe plan internaţional a constrîns sistemul să încerce o reformare prin liberalizare, s-a constatat că dispăruse orice urmă de credinţă. Naziştii crezuseră în război şi fuseseră eliminaţi prin război; bolşevicii au mizat pe economie şi au fost eliminaţi într-o luptă economică.

Societăţile înfrînate de acest sistem şi-au reluat cursul ce fusese îngheţat cu şaptezeci de ani înainte (sau cu patruzeci de ani, în alte părţi). Dar baza socială era cu totul schimbată: falimentul economic a fost mare *în raport* cu Occidentul, dar comparativ cu propriul trecut al acestor societăţi s-a înregistrat o enormă dezvoltare. Exista acum o alfabetizare aproape universală, o amplă urbanizare şi un grad modest, dar oricum semnificativ, de bunăstare economică: suficient de mare ca o serie de indivizi să o regrete acum. În momentul de faţă, sistemul ar putea relua cursul ce i-a fost interzis în celelalte trei stadii: ar putea îmbrăţişa un iredentism iresponsabil şi crea noi unităţi politice (care ar reproduce, pe o scară mai mică şi în forme mai vulnerabile, conflictele etnice ale fostei unităţi imperiale, aflată acum în dezagregare); ar putea să treacă la faza criminală a *Nacht und Nebel*-ului, cu crimele şi migrările forţate sau încurajate; sau ar putea să atingă acel stadiu - cel puţin aşa se speră - al îmblînzirii pasiunilor etnice, ca urmare

a industrialismului foarte avansat. Există elemente puternice în favoarea fiecăreia dintre aceste posibilităţi, şi este încă prea devreme pentru a spune care dintre ele va prevala; putem numai să spunem cu certitudine că nici una nu va fi cu totul absentă.

Este bine să adăugăm că schema celor patru zone trebuie să fie adaptată, în anumite cazuri, pentru a corespunde realităţilor istorice: există o mare arie între Marea Baltică, Marea Adriatică şi Marea Neagră, care a aparţinut zonei a treia în perioada dintre cele două războaie, dar care a fost transferată cu forţa, prin înaintarea Armatei Roşii din 1944-1945, în zona a patra unde a rămas pînă în 1989.

## *O viziune alternativă*

Periodicizarea care a fost propusă aici, diferă în mod semnificativ de cea oferită în lucrarea bine argumentată şi documentată a lui Miroslav Hroch[11]. După cum observă Eric Hobsbawm, opera lui Hroch "a inaugurat o nouă eră a analizei compoziţiei mişcărilor de eliberare naţională"[12]. Hroch încearcă o tentativă de salvare fie a marxismului, fie a concepţiei "naţionaliste" asupra naţionalismului. Într-o astfel de viziune, nu naţionalismul este cel care generează şi creează naţiunile; ele există ca atare şi se exprimă prin pulsiuni naţionale. În acelaşi timp, Hroch consideră tranziţia de la un "mod de producţie" la altul (după terminologia marxistă) ca un eveniment de bază al epocilor trecute, şi trasează evoluţia naţionalistă pe fondul unui astfel de eveniment. Argumentarea extrem de documentată a lui Hroch merită să fie examinată în întregime, chiar dacă modelul pe care eu îl propun se deosebeşte din două puncte de vedere: naţiunile nu "există ca atare" (ele apar ca o formă particulară a corelaţiei dintre cultură şi sistemul politic, în anumite circumstanţe economice); iar tranziţia marxistă de la feudalism la capitalism este acceptabilă numai dacă este interpretată ca trecerea de la lumea agrară la cea industrială.

Tipologia lui Hroch este generată de suprapunerea a două serii de distincţii. Una este definită în termenii stadiilor de organizare socială în general; cealaltă în termenii aspectelor succesive ale unei mişcări naţionale. Prima deosebire este de tip binar şi se referă la deosebirea dintre feudalism şi absolutism de o parte, şi capitalism pe de altă parte. Cartea adoptă un punct de vedere marxist declarat, şi e sigur că la vremea în care a fost scrisă nu ar fi putut apare la Praga dacă nu ar fi adoptat această viziune. Aceasta nu implică, neapărat, că opţiunea marxistă a lucrării ar fi mai puţin sinceră. Dar nu se poate ignora faptul că o astfel de problemă face evident parte din contextul în care a fost scrisă cartea.

Această utilizare a teoriei marxiste a stadiilor istorice necesită însă cîteva observaţii. Hroch combină "feudalismul" şi "absolutismul" într-un unic stadiu[13]. Este fără îndoială posibil să le considerăm pe amîndouă ca părţi ale unui "feudalism" generic mai amplu: în ambele, statusul social depinde de proprietatea funciară; amîndouă posedă un sistem de ranguri puternic diferenţiate, caracterizat prin obligaţii asimetrice, şi organizat ca o piramidă cu un vîrf monarhic; în

ambele predomină un ethos bazat pe valori militare, pe o preţuire scăzută a muncii productive, şi pe una şi mai redusă, sau ambiguă, a comerţului şi schimbului; în sfîrşit, terminologia rangurilor în absolutismul centralizat este aceeaşi cu cea a feudalismului, pe care de altfel o moşteneşte.

Amîndouă sistemele au deci anumite aspecte comune. Dar diferenţele sînt cel puţin la fel de mari şi importante ca şi asemănările. Un stat absolutist se bazează, în cea mai mare parte, pe o armată permanentă şi profesionistă, în care nobilii pot să servească în calitate de ofiţeri, dar fără să-şi aducă cu sine "armele" personale. "Regimentul" unui anumit nobil, sau care împrumută numele unui nobil, este în realitate o unitate standard, supusă unor reguli standardizate în ceea ce priveşte echipamentul, organizarea şi comanda, nefiind proprietatea personală a nobililor, administrată de aceştia în baza tradiţiilor locale proprii. Monarhul absolut controlează teritoriul peste care este suveran şi nu deleagă nobililor, cu bază de putere locală, autorităţile legale şi politice în regiunile periferice sau inaccesibile. Aşa cum a arătat Adam Smith în legătură cu nobilul Cameron din Lochiel, asemenea delegare de autoritate, nesancţionată prin lege, a existat efectiv în Scoţia înainte de 1745; dar asta se întîmpla pentru că Scoţia constituia un caz atipic şi excepţional într-un stat care era centralizat din toate punctele de vedere[14]. Sub dominaţia absolutismului, nobilimea de arme este complementară la (şi, în oarecare măsură, chiar substituită de) o nobilime de funcţie (practic, o birocraţie). Sub dinastia Tudor-ilor nobilimea nouă, dotată cu un înalt spirit al serviciului, a devenit complementară şi, treptat, a substituit vechea aristocraţie teritorială independentă. Este semnificativ că numele lui Tocqueville nu apare în bibliografia lui Hroch. Ideea că Revoluţia franceză a putut să completeze opera centralizatoare a monarhiei franceze, chiar dacă a înlăturat-o, nu este nicidecum luată în consideraţie. Revoluţia franceză este menţionată de Hroch doar o singură dată (chiar dacă noţiunea generică de "revoluţie burgheză" are adesea un rol important în argumentaţia sa). Atunci cînd face referire directă la Revoluţia franceză - ceea ce se întîmplă în contextul unei discuţii metodologice în care îşi reafirmă adeziunea la viziunea marxistă asupra istoriei - Hroch subliniază importanţa centrală a *clasei* faţă de cea a statusului social (sau al poziţiei sociale aparente).[15]

Se poate afirma că, cel puţin asupra acestui punct, argumentaţia impresionantă a autorului suferă nu de un exces, ci de o lipsă de marxism. Teza care afirmă existenţa unei generice (şi omogene?) condiţii sociale de bază - un feudalism absolutist omnicomprehensiv - neglijează problema raporturilor dintre emergenţa naţionalismului şi *precedentele* transformări structurale în societatea europeană. Este absolut necesar să ne întrebăm ce raporturi se interpun între naţionalism şi tranziţia de la o societate feudală fragmentată politic - din care birocraţia este absentă, sau există cel mult în cadrul Bisericii - la societatea "absolutistă" următoare, caracterizată de o birocraţie laicizată deja consistentă[16]. În această orînduire socială, folosirea pe scară largă a

scrierii în scopuri administrative începe să genereze o legătură necesară între sistemul politic centralizat şi cultura înaltă, alfabetizată, normativă şi codificată: o legătură care este foarte aproape de esenţa principiului naţionalist. În această perioadă nu apar încă mişcările naţionaliste, dar centralizarea, birocraţia şi standardizarea se afirmă din ce în ce mai puternic. Aceasta concordă cu viziunea după care naţionalismul, în forma în care o cunoaştem, este un fenomen al ultimelor două secole. Oricum, este clar că există anumite defecţiuni într-o teorie a naţionalismului care, presupunînd existenţa unei condiţii generice de bază în termenii unui "feudalism - absolutist", obstrucţionează formularea oricărei întrebări asupra originii unei astfel de condiţii.

Există şi alţi condidaţi la rolul de precursori ai naţionalismului: înainte de toate Reforma şi, într-o măsură mai mică, Renaşterea. Folosirea dialectelor de către protestantism, răspîndirea alfabetizării şi contactul direct dintre credincioşi şi Sfintele Scripturi (într-o limbă înţeleasă de ei) sînt elemente ce au o clară afinitate cu propensiunea socială a naţionalismului. Apariţia unui cler naţional şi lărgirea prerogativelor acestuia în cadrul societăţii nu au rămas fără consecinţe în ceea ce priveşte apariţia unor idealuri naţionaliste legate de cultură, stat şi societate. Manifestarea fermenţilor care au dus la un sistem politic universal şi la răspîndirea suveranităţii face în mod considerabil parte din preistoria - dacă nu din istoria - naţionalismului. Este oare anacronică viziunea lui Bernard Shaw în care Ioana D'Arc a fost arsă pe rug pentru că era învinuită de manifestări protestante şi naţionaliste în favoarea englezilor? Din acest punct de vedere absenţa numelui lui Jan Hus din indexul oricărei cărţi despre naţionalism apare ca un lucru ciudat.

Revenind la M. Hroch, principala tranziţie socială care conduce la naţionalism este, în concepţia sa, trecerea de la "feudalismul absolutist" la capitalism; desigur, prin această simplificare sînt ignorate alte tranziţii care ar putea fi relevante. Dar toţi aceia care consideră, la fel ca şi mine, că naţionalismul se leagă în mod esenţial de apariţia industrialismului, nu pot fi total în dezacord cu o astfel de concepţie, şi nu pot avea nimic serios de obiectat la folosirea termenului de "capitalism" în cazurile în care ar fi fost mai potrivit să se vorbească de "industrialism"; terminologia respectivă face în mod firesc parte din limbajul marxist, şi derivă în mod obligatoriu din teza ce nega o posibilă convergenţă între industrialismul capitalist şi industrialismul socialist. Oricum, în acest caz este uşor să se facă o traducere adecvată a terminologiei marxiste. Persistă însă impresia că Hroch accentuează excesiv ideea convenţională că începuturile lumii moderne se află în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. De asemenea, trebuie menţionat faptul că nici tranziţia de la capitalism la *socialism*, precum şi implicaţiile acesteia în ceea ce priveşte naţionalismul, nu sînt tratate în opera lui Hroch. Ar fi fost într-adevăr, extrem de delicat pentru autori să atace aceste subiecte. Oricum, există unele referiri la studii ce analizează rolul etnicităţii în societatea

sovietică. Logica de bază a concepţiei lui Hroch este deci aceea de a pune naţionalismul în raport cu o singură şi particulară tranziţie: trecerea de la societatea preindustrială la societatea capitalistă. Ce conferă însă unitate şi coerenţă acestei transformări fundamentale în ecologie şi în structura socială? Răspuns: fenomenologia naţionalismului. Aici Hroch construieşte o viziune a trei stadii asupra dezvoltării naţionalismului, distingînd între stadiul A, în care apare şi se manifestă un interes pentru explorarea culturii unei naţiuni; stadiul B, caracterizat prin agitaţie naţionalistă (în acest stadiu intelectualii nu se limitează doar la etnografie, ci propovăduiesc trezirea conştinţei naţionale a poporului). În sfîrşit, stadiul C este caracterizat de apariţia unei mişcări naţionale de masă. Această tipologie se inspiră din (şi se aplică la) - aşa cum recunoaşte şi autorul - apariţia naţiunilor "mici", care sînt deja prevăzute, ca să spunem aşa, cu propriul "acoperămînt" politic. De aici rezultă - fără ca autorul să formuleze explicit o astfel de ipoteză - că dubla distincţie introdusă în mod formal (tradiţionalism/capitalism şi cele trei stadii de trezire naţională) face necesară o a treia linie de departajare, aceea care contrapune naţiunile mari dotate cu un stat propriu, naţiunilor mici şi "oprimate". Pe planul acestei linii de demarcaţie, ceea ce contează este nu atît dimensiunea unei naţiuni, cît faptul de a dispune sau nu de un stat propriu[17]. Existenţa statului face din danezi o "naţiune mare", în timp ce absenţa acestuia îi coboară pe ucrainieni la statutul de "naţiune mică".

Din punct de vedere formal, această dimensiune variabilă nu este luată în consideraţie de Hroch, pentru că tema principală a studiului său este doar naţionalismul naţiunilor "mici". Totuşi, în ciuda acestui fapt, consider că este firesc şi util ca lucrarea lui Hroch să fie privită ca un tratat asupra naţionalismului în general, în cadrul căruia interesul special pentru naţiunile "mici şi oprimate" conduce la o abordare a acestora ca un caz particular al procesului de formare a naţiunilor.

Problematica lucrării lui Hroch acoperea relaţia dintre cele două stadii ale societăţii şi evoluţia naţionalismului în trei etape. Modul în care aceste două clasificări se suprapun îl face pe autor să individualizeze patru tipuri de naţionalism[18]. În primul tip, caracterizat printr-o dezvoltare de "tip integrat", trecerea de la interese de cercetare şi studiu la agitaţie activă precede revoluţiile industriale şi burgheze. Acestea sînt urmate de "formarea unei naţiuni moderne" şi, mai apoi, de apariţia unei mişcări muncitoreşti.

Al doilea tip de naţionalism este cel pe care Hroch îl defineşte ca "tip întîrziat": agitatorii naţionalişti iau locul celor interesaţi numai de studii etnografice înainte ca revoluţia burgheză şi industrială să aibă loc, şi apariţia unei mişcări muncitoreşti precede, sau este contemporană, cu trecerea de la agitaţie la naţionalismul de masă; formarea unei naţiuni în întregime modernă va veni însă după o serie întreagă de alte procese.

Al treilea tip de naţionalism este definit ca "tip insurecţional": agitatorii iau locul cercetătorilor încă din societatea feudală: "Mişcarea naţională a ajuns deja la o dimensiune

de masă în condiţiile societăţii feudale". În acest caz, naţiunea se formează înainte de apariţia societăţii burgheze[19].

În sfîrşit, al patrulea tip de naţionalism este "tipul dezintegrat": aici primele forme de activitate naţionalistă sînt succesive revoluţiei burgheze şi industriale, iar agitaţia naţionalistă nu este în mod necesar substituită de o mişcare de masă. Principiul general care poate fi dedus din această analiză - şi pe care autorul îl formulează, de altfel, dar nu în aceşti termeni - este că o industrializare foarte precoce poate fi fatală pentru naţionalism.

Un aspect interesant şi particular al abordării lui Hroch este importanţa atribuită fazei A în formarea naţiunii. O astfel de fază este descrisă în următorii termeni: "Începutul oricărei renaşteri naţionale este marcat de interesul înflăcărat al unui grup de indivizi, de regulă intelectuali, pentru studiul limbii, culturii şi istoriei naţiunii oprimate"[20]. Hroch observă în mod just că adesea aceşti exploratori etnici nu fac parte din grupul etnic respectiv: deşteptarea nu provine neapărat sau exclusiv din interior. Există adesea "trezitori" suplinitori. O astfel de fază ar putea fi încorporată ca o variabilă importantă a unei teorii generale a naţionalismului, destinată deopotrivă naţiunilor mari cît şi celor mici (expresie prin care, aşa cum am spus, Hroch denumeşte nu naţiunile mici ca dimensiuni, ci pe cele lipsite de o clasă dominantă şi de un stat indigen). Dacă procedăm astfel, putem constata că (şi înţelege *de ce*) această fază este foarte importantă în unele zone ale Europei şi absentă în altele. În societăţile din zona mai occidentală, unitatea naţională se realizează nu împreună cu ţăranii ci împotriva lor. În aceste societăţi "ţăran" este un termen depreciativ[21]. Unitatea naţională şi semnificaţia naţiunii se formează într-un spirit "iacobin", în jurul unei serii de entităţi centrale existente şi în expansiune, cuplate cu o anumită cultură înaltă. Particularităţile regionale ale ţărănimii constituie un obstacol iritant, şi de aceea ele trebuie eliminate cît mai repede printr-un sistem de instruire. În cea de-a doua zonă, mai cu seamă în Germania, apare efectiv naţionalismul populist; întrucît diversele unităţi politice ce au precedat unificarea naţională utilizau adesea limbi şi obiceiuri străine la curţile lor, cultura locală a fost valorificată în contrast cu acest stil străin. Cu toate acestea, sensul unităţii naţionale a fost construit tot de opoziţie, şi nu cu sprijinul dialectelor şi al stilurilor de viaţă regionale, iar etnografia nu a devenit servitoarea naţionalismului. Cînd Mussolini îi încuraja pe italienii din partea meridională a Italiei, şi pe cei din regiunea Veneţiei, să invadeze Valea Aosta, înţelegea prin asta să lupte simultan atît împotriva limbii franceze folosită de clasa dominantă savoieză (care avea obiceiul să-şi caute soţiile mai degrabă în Chambéry decît în Italia) cît şi a dialectului local răspîndit printre ţăranii din acea vale.

În cea de a treia zonă a Europei, "faza" etnografică este prezentă în mod decisiv şi intrinsec. Aici, o cultură naţională şi statală este creată nu în opoziţie cu specificul ţărănesc, ci pe baza acestuia. Desigur, particularităţile lumii rurale au fost distilate şi standardizate: dar mai întîi a

trebuit ca ele să fie studiate în forma lor originară, şi apoi selecţionate şi codificate pentru a deveni temelia unei noi culturi înalte în jurul căreia trebuiau create o naţiune şi un stat. Distincţia arhicunoscută dintre naţiuni istorice şi naţiuni fără istorie este relativ puţin importantă: faptul că un anume grup dialectal a fost oarecum mai legat, în trecut, de o unitate politică şi de o cultură de curte, nu este decisiv. Desigur, faptul poate avea o incidenţă asupra mitologiei naţionale: cehii sau lituanienii pot evoca momentele lor de glorie din Evul Mediu, în timp ce estonii, letonii, bielorușii sau slovacii nu o pot face; din mitologia lor fac parte doar folclorul ţărănesc sau faptele unor haiduci, dar nicidecum monarhii şi gesturile lor imperiale.

A patra zonă împrumută caracteristici atît de la prima, cît şi de la a treia. Aici, cercetarea originilor etnice, sub forma populismului slavofil, era extrem de importantă şi foarte dezvoltată. Dar obiectivul său nu era acela de a crea o identitate naţională ca fundament al unui nou stat: acesta exista deja şi era legat de o Biserică naţională care îşi dezvoltase - pe cît se pare cu succes - vocaţia creării unei identităţi culturale naţionale. De aceea, faimosul îndemn "mergeţi în popor" avea mai puţin în vedere definirea şi restaurarea "conţinutului autentic" al culturii naţionale, şi mai mult *crearea* efectivă a acesteia. Trebuia o astfel de cultură să se fondeze pe valorile stilului de viaţă şi religiozităţii ţăranilor sau pe orientarea occidentalizantă a elitei (sau a curţii)?

În schimb pentru popoarele neruse ale imperiului rus trebuie făcută referire la zona a treia. Acestea constituie o parte a Europei care în jurul anului 1945 "a fost mutată" în altă zonă: ţările convertite cu forţa la comunism se găseau pînă atunci în zona a treia, dar au fost absorbite în cea de a patra datorită acestuia; cu alte cuvinte, evoluţia lor naţionalistă a fost întreruptă între 1945-1989. Iugoslavia a revenit la ea în mod dramatic în 1991.

Consideraţiile de pînă acum pot fi rezumate în următorii termeni: statele naţionale care au luat, de regulă, locul celor dinastico-religioase în Europa celor două secole de după Revoluţia franceză fie au crescut în jurul unor formaţiuni statale şi/sau a unor culturi înalte preexistente, fie şi-au derivat propria cultură superioară din tradiţiile populare existente, pentru ca apoi să formeze un stat în jurul acestei noi creaţii normative. În acest din urmă caz era nevoie să se creeze o memorie şi o conştiinţă colective pentru care explorarea etnografică era absolut indispensabilă. Aceasta este "faza A" a lui Hroch. Dar în primul caz tradiţia populară trebuia mai degrabă uitată decît evocată. Marele teoretician al acestui model de formare a naţiunii este Ernest Renan[22]. În est memoria păstrează ceea ce nu s-a întîmplat niciodată, în timp ce în apus ea uită ceea ce s-a întîmplat cu adevărat. Renan a fost cel care i-a îndemnat pe francezi să renunţe, în folosul coerenţei, la utilizarea politică a etnografiei şi a etnologiei: graniţele Franţei nu vor avea niciodată un caracter etnic şi vor continua să depindă de geopolitică şi de întîmplare, mai curînd decît de cultura populară. Tot Renan a fost acela ce a susţinut ideea că fundamentul identităţii naţionale nu este memoria ci uitarea: în statul naţional iacobin, francezii au fost

îndemnaţi să uite propriile origini, în antiteză cu ceea ce se întîmpla în Imperiul otoman nenaţional, ale cărui baze de organizare garantau fiecărei persoane cunoaşterea propriei origini etnico-religioase. Aşadar, cercetarea etnografică este relevantă pentru constituirea naţiunilor doar în anumite contexte europene; în alte cazuri, absenţa sau irelevanţa sa politică este tot atît de semnificativă. Naţionalismul occidental ignoră şi nu cercetează diversitatea culturilor populare. Există două opţiuni posibile: crearea memoriei sau inducerea uitării. Acest paradox se manifestă în mod acut în istoria antropologiei sociale: datorită marii influenţe a operei lui Bronislaw Malinowski - care practic a creat şcoală britanică şi imperială în carul acestei discipline - tipul de etnografie culturală, folosit iniţial în răsărit în scopul conservării culturii şi al creării naţiunii, a fost adoptat de ştiinţa occidentală ca o simplă metodă empirică[23].

Contribuţia esenţială a cunoscutei lucrări publicate de Hroch nu constă în valorificarea tipic centro-europeană a contribuţiei etnografiei la formarea naţiunii, ci în modul în care istoria generală a transformării sistemelor socio-economice europene este pusă în relaţie cu apariţia naţionalismului. O asemenea analiză repune în discuţie una din problemele cele mai persistente şi mai profunde ale domeniului: principalii şi adevăraţii actori ai istoriei sînt naţiunile sau clasele?

Este adevărat, Hroch îşi afirmă intenţia de a pleca de la principiile marxiste în analiza sa: "Nu vom ascunde faptul că procedeele de generalizare la care recurgem în analiza intereselor adevărate ale claselor şi a grupurilor sociale derivă din concepţia marxistă a dezvoltării istorice"[24]. Este totuşi interesant de observat că el se pronunţă ferm împotriva oricărui reducţionism aplicat naţiunilor: "În opoziţie cu viziunea subiectivistă a naţiunii ca produs al naţionalismului, al voinţei naţionale şi a forţei spirituale, postulăm o concepţie a naţiunii ca element constitutiv şi de origine istorică al realităţii sociale. Considerăm originea naţiunii moderne ca o realitate fundamentală şi naţionalismul ca un fenomen derivat din existenţa acesteia"[25].

Este greu de imaginat o afirmaţie mai clară şi mai categorică: naţiunile fac parte din ontologia socială de bază, şi nu sînt pur şi simplu produsul secundar al transformărilor structurale, chiar dacă elementele ce definesc o naţiune nu par să fie stabile[26]. Poziţia lui Hroch ar putea fi descrisă ca semi-marxistă: pe de o parte, el recunoaşte că naţiunile au o importanţă şi o realitate istorică autonome şi, refuzînd să le reducă la un reflex al transformărilor din structura de clasă, el le aşează în mijlocul scenei. Pe de altă parte, teza tranziţiei de la feudalismul absolutist la capitalism menţine poziţia de principiu a autorului.

Următoarea tranziţie, aceea la socialism, nu făcea obiectul lucrării; dar ea transpare în mod indirect din importanţa atribuită apariţiei unei mişcări muncitoreşti militante care se presupune că ar fi trebuit să deschidă drum unei noi ere. Hroch nici nu afirmă, dar nici nu neagă că o astfel de mişcare muncitorească va impune şi va conduce în cele din urmă o nouă

orînduire socială complexă: nu există nimic în interiorul lucrării care să împiedice pe cineva să presupună că o asemenea perspectivă se va adeveri. Dat fiind că această carte a fost scrisă şi publicată sub un regim care susţinea formal că această perspectivă a devenit realitate, şi care nu permitea contestarea publică a acestui adevăr, lipsa unei afirmări directe şi explicită în acest sens este un fapt nu lipsit de interes în ceea ce-l priveşte pe autor.

Concluzia generală a cărţii pare a fi, pe de o parte, recunoaşterea existenţei independente şi ireductibile a naţiunii, iar pe de altă parte convingerea că principala realitate istorică rămîne tipul de transformări în raporturile dintre clase, postulat de marxism. În acest fel istoria, pare a fi caracterizată de două elemente: conflictul de clasă şi realitatea naţiunilor. Apariţia naţiunilor moderne trebuie deci să fie legată de această mare transformare a relaţiilor de clasă, idee pe care cartea o susţine inegalabil pe plan empiric şi conceptual. Nici una dintre cele două tranziţii - la industrialism (capitalism, după terminologia lucrării) şi la naţionalism - nu este accentuată în defavoarea celeilalte. Cartea pare să se ţină la distanţă de orice reducţionism: permite atît marxiştilor cît şi naţionaliştilor să-şi menţină perspectivele, dar nu permite nici uneia dintre cele două perspective să-şi revendice întîietatea asupra celeilalte. Reiese implicit că cele două sînt independente, ceea ce mi se pare a fi o eroare: în realitate ambele perspective descriu aspecte diferite ale *unei singure tranziţii*.

Dar datele concrete prezentate de Hroch susţin într-adevăr aceste concluzii? Preţioasele analize şi documentaţia conţinute în carte nu permit oare să se ajungă la o concluzie mult diferită de aceea a autorului? O concluzie pe de o parte mai prudentă în ceea ce priveşte postularea existenţei naţiunilor, iar pe de altă parte mult mai puţin legată de teoria marxistă a tranziţiei? Ar fi o prostie ca aceste probleme complexe să fie abordate într-un mod dogmatic, sau să nu i se dea dreptate lui Hroch cînd afirmă că pentru rezolvarea lor mai este mult de lucru. Oricum, personal sînt înclinat să susţin că în ciuda elemenetelor lămuritaore aduse de Hroch, faptele par să confirme o concluzie opusă.

Această concluzie ar putea fi formulată în felul următor: modul preindustrial este caracterizat printr-un mozaic complex de culturi şi de formaţiuni politice extrem de diferite între ele. Anumite culturi reuşesc să penetreze straturile dominante şi aparatul de stat. Ele definesc, după terminologia lui Hroch, "marile naţiuni'. Celelalte culturi (ale naţiunilor "mici") se găsesc într-o poziţie mai puţin avantajoasă. Membrii lor nu au nici un rol în guvernare şi nu ocupă poziţii politice cheie; ei trebuie să-şi creeze o cultură înaltă proprie înainte de a putea să-şi revendice un stat care să le garanteze protecţia.

Spre deosebire de ceea ce susţin autori precum Hans Kohn[27] , Hroch recunoaşte că naţionalismul modern autentic nu se manifestă înaintea fazei industriale, şi că mişcările teritoriale precedente (*Landespatriotismus*) nu trebuie considerate ca o formă de naţionalism. Adevăratul principiu naţional devine activ numai într-un sistem nou, în care

mobilitatea socială creşte şi cultura înaltă, alfabetizarea etc. capătă o largă răspîndire.

Pînă la acest punct teoria mea pare să fie de acord cu cea a lui Hroch.

Lumea preindustrială este caracterizată prin existenţa unor categorii sociale care, ca să spunem aşa, "ştiu care este locul lor", adică de "condiţii" şi "statusuri". Lumea industrială, din contră, este caracterizată de categorii care *nu* îşi cunosc locul, cu alte cuvinte de "clase". Locurile lor nu sînt fixe. Dacă această tranziţie este esenţa "revoluţiei burgheze", atunci o astfel de revoluţie se verifică cu adevărat. Dar există, într-adevăr, exemple în care seriile de transformări în raporturile de clasă, aşa cum au fost postulate de către marxism, au fost duse la împlinire? Şi de ce trebuie să le tratăm ca independente de naţionalism şi de fazele acesteia? Ceea ce s-a întîmplat *în realitate* este că revoluţiile naţionale au avut loc în acele cazuri în care diferenţele de clasă şi cele culturale s-au suprapus: clasele lipsite de o anumită identitate culturală proprie nu au obţinut nici un rezultat, după cum diferenţele culturale ("etnice") lipsite de diferenţieri de clasă nu au dus la nimic. Doar prin fuziunea acestora s-a obţinut un adevărat potenţial revoluţionar. Aşa cum afirmă Hroch: "Lupta de clasă în sine nu a provocat nici o revoluţie, şi lupta naţională fără conflicte între straturile din cadrul unei societăţi industriale mobile a fost mai degrabă ineficientă. ... conflictele de interese între clase şi grupuri ai căror membrii erau, în acelaşi timp, divizaţi prin faptul că aparţineau unor grupuri lingvistice diferite au fost, fără îndoială, semnificative pentru intensificarea mişcării naţionale. Polaritatea contradicţiilor materiale era deci dublată de diferenţe de naţionalitate; în consecinţă, conflictele de interese determinate de această polaritate nu şi-au găsit expresie pe plan social şi politic - sau, în orice caz, nu şi-au găsit expresie *numai* pe acest plan - ci şi pe acela al revendicărilor naţionale[28].

Conflictul de clasă a putut într-adevăr să ia avînt doar potenţat de diferenţele etnoculturale. În acelaşi timp, "... acolo unde mişcarea naţională ... nu a fost capabilă să introducă în agitaţie naţionalistă interesele unor clase şi grupuri specifice ... (ea) nu a reuşit să-şi consolideze succesul ..."[29].

Se poate susţine că mişcările naţionale au fost eficace numai cînd au fost susţinute de rivalităţi de clasă. Clasele sociale fără etnii sînt oarbe, iar etniile fără clase sînt neputincioase. Nici clasele, nici naţiunile nu crează singure transformări structurale. Doar fuziunea lor poate determina astfel de schimbări în condiţiile create de industrialism. Iată ce spune Hroch: "... dacă nu ar fi fost asimilaţi, membrii noii inteligenţii a naţionalităţii oprimate s-ar fi găsit în faţa unui obstacol care le bloca ... orice posibilitate de a accede la o poziţie socială mai înaltă. Apartenenţa la o naţiune mică este foarte uşor interpretată ... ca un element de dezvantaj din punctul de vedere al anumitor grupuri, şi începe să funcţioneze ca o sursă de transformare a antagonismului social în antagonism naţional. Iar existenţa unor bariere culturale ce limitează mobilitatea inerentă societăţii industriale duce la transformări sociale. Societatea

industrială nu favorizează lupta dintre clase, ci apariţia statelor naţionale omogene"[30].

În concluzie, ne aflăm în faţa unei perspective în care, în realitate, nici clasele şi nici naţiunile nu apar ca entităţi date. În lumea industrială culturile standardizate devin semnificative din punct de vedere politic, dar dintre numeroasele culturi existente sînt selectate pentru a îndeplini acest nou rol politic doar acealea asociate cu importante deschideri economice, generate de o tranziţie agitată la societatea industrială. Aceasta este teoria pe care o susţinem.

Industrialismul generează unităţi mobile, dar omogene din punct de vedere cultural, şi conduce la revoluţii naţionale cînd se manifestă o suprapunere între diferenţele de clasă şi cele de cultură. Strategia lui Hroch de a pune în relaţie asemenea diferenţe ca şi cînd ar fi independente nu poate funcţiona: ele sînt eficace din punct de vedere politic dacă - şi numai dacă - prezente *simultan*. Hroch însuşi afirmă: conflictul de clasă, prin sine însuşi, nu reuşeşte să genereze revoluţii. Nici naţiunile nu trebuie reificate, căci majoritatea diferenţelor culturale nu reuşesc să-şi găsească o expresie politică. *A priori* putem identifica numeroase diferenţe culturale, dar nu putem preciza care dintre acestea se vor transforma în "naţiuni"; *a posteriori* ştim ce naţiune a avut şansa să se cristalizeze ca atare, dar asta nu ne autorizează să afirmăm că respectiva naţiune "a existat" de la început şi nu avea nevoie decît să fie "trezită". Nici ideologia naţională, nici cea de clasă nu ar trebui să fie acceptate în termenii în care se prezintă. Antagonismul dintre clase şi cele dintre naţiuni pot fi explicate altfel decît în termeni marxişti. Astfel de antagonisme sînt eficace numai cînd se conjugă.

Lucrarea lui Hroch este valoroasă nu numai pentru extraordinara şi inegalabila bogăţie a materialului empiric şi pentru modul imperios în care acesta e folosit în ilustrarea metodei comparative; ea este de asemenea preţioasă şi pentru obiectivul teoretic pe care şi-l propune. Acest obiectiv - ce mi se pare profund greşit - este urmat cu atîta determinare încît ies la iveală slăbiciunile operei. Ceea ce Hroch încearcă să facă este să confere o respectabilitate ştiinţifică celor două mari mituri din secolele XIX şi XX: marxismul şi naţionalismul. El foloseşte teoria marxistă a stadiilor istorice (mai exact, o secvenţă a acesteia) pe care o pune în relaţie cu o schemă a deşteptării naţionale, aplicabilă mai ales la ceea ce am numit a treia zonă a Europei. Mitul naţionalist primeşte un suport teoretic prin aceea că naţiunile ce au reuşit efectiv să se "trezească" sînt recunoscute ca realităţi autentice, autonome şi preexistente.

O astfel de viziune este de nesusţinut. Istoria nu este epuizată nici de conflictele dintre clase, nici de cele dintre naţiuni. În general ea este presărată cu numeroase tipuri de conflicte, ireductibile la aceste două forme fundamentale. Societatea preindustrială este foarte bogată în diferenţe de status, dar nu se poate susţine că acestea sînt reductibile numai la structurarea unor "clase" generice, definite în baza accesului la mijloacele de producţie; la fel, nu se poate afirma că procesul ce susţine şi

guvernează totul este conflictul dintre "clase". Şi totuşi, este adevărat că aceste "naţiuni" compacte şi persistente aşteaptă un semnal. Impactul unui anume tip de sistem socio-economic - care poate fi descris în modul cel mai adecvat, ca industrial - este cel care face ca aceste clase (straturi sociale mobile şi permeabile ale unei societăţi de piaţă) *şi* naţiuni (categorii umane anonime, conştiente şi definite din punct de vedere cultural) să iasă la suprafaţă şi să devină importante din punct de vedere politic. Cînd clasele şi naţiunile devin convergente se ajunge la schimbări de frontiere. Tensiunea economică, dublată şi confirmată de diferenţele culturale, este un element politic extrem de puternic şi poate să modifice radical harta lumii. Omogenitatea culturală este impusă; noile frontiere apar atunci cînd - în fazele iniţiale ale industrialismului - barierele culturale coincid, într-o măsură mai mare sau mai mică, cu diferenţierile economice. Tensiunea economică sau diferenţa culturală, singure, nu au o forţă prea mare. Fiecare în parte este mai degrabă un produs decît un element motor. Baza socio-economică este decisivă. Această afirmaţie generală a marxismului este adevărată, deşi propoziţiile sale specifice sînt false.

Convigerea mea e că realitatea care susţine dezvoltarea istorică este tranziţia între două modele foarte diferite de raporturi între cultură şi putere. Ele se deosebesc în mod radical în ceea ce priveşte baza economică a ordinii sociale, dar nu neapărat în sensul privilegiat de marxism[31]. În lumea preindustrială, structurile puterii şi ale culturii, deşi se întrepătrund, nu converg în aşa fel încît să ducă la naşterea unor frontiere naţional-politice. În industrialism cultura şi puterea sînt standardizate, se susţin reciproc şi converg. Unităţile politice dobîndesc graniţe riguros de finite, care constituie, în acelaşi timp, frontiere culturale. Fiecare cultură are nevoie de acoperişul său politic, şi statele se legitimează mai ales ca protectoare ale culturii (şi ca garanţi ai creşterii economice). Acesta este modelul general, iar formele diverse în care el se manifestă în diferite regiuni ale Europei au fost descrise anterior.

Clasele şi naţiunile nu sînt componente inevitabile şi permanente ale istoriei. Societatea agrară este dotată cu stratificări şi diferenţieri culturale complexe, dar nici unele nici celelalte nu generează grupuri sociale importante. În industrialism polarizarea economică se manifestă un anume timp, iar cea culturală un timp mai îndelungat. Această teorie este mai compatibilă cu datele lui Hroch decît propria sa concepţie teoretică. Acest autor încearcă să reitereze astăzi interpretările istoriei bazate pe "clase" şi pe cele bazate pe "naţiuni". Nu mai avem însă nevoie de nici unul dintre aceste mituri.

**Traducere de *Florin Berindeanu***

## NOTE

1 .Cf. J. Goody, *The Legic of Writing and the Organization of Society,* Cambridge 1986.

2 .E.J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780,* Cambridge 1990.

3 .Pentru o viziune opusă, cf. A.D. Smith, *The Ethnic Origin of Nations*, Oxford 1986.
4 .Gehrard Lenski, *Power and Privilege. Theory of Social Stratification*, New York 1966.
5 .Cf. Alan Mac Farlane, *The Origins of English Individualism. The Family, Property and Social Transition*, Oxford 1978.
6 Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York 1958 (1951).
7. Cf. Roman Szporluk, *Communism and Nationalism*, New York - Oxford 1988.
8. Cf. Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France, 1870-1914*, Stanford 1976.
9. Contrastul între a doua şi a treia zonă stă la baza unei distincţii centrale din studiul important a lui John Plamenatz, *Two Types of Nationalism*, în E. Kamenka (ed.), *Nationalism. The Nature and Evolution of an Idea*, Londra 1976. Plamenatz contrapune naţionalismul liberal al mişcărilor unificatoare din secolul XIX brutalităţii acţiunii celor care au construit culturi naţionale acolo unde acestea nu existau sau le-au centralizat pe cele existente.
10. Faptul că alte ideologii au fost combinaţii de mai joasă valoare teoretică, nu a constituit în mod necesar o limită pentru eficacitatea lor socială şi politică. Spre exemplu, aspiraţia kemalista de modernizare şi de laicizare a Turciei era mai degrabă rigidă în laicismul său scolastic. Kemalismul s-a dovedit în cele din urmă superior şi mai durabil decît marxismul, pentru că nu implica elitele în alegeri sociale şi politice. Lipsa unei doctrine sociale clară s-a dovedit a fi un mare avantaj al acestei ideologii.
11. Miroslav Hroch, *Social Preconditions of National Revival in Europe*, Cambridge 1985.
12. Hobsbawm, *Nations and Nationalism op.cit.* p.4.
13. M. Hroch, *op.cit.*, p.10,25. De exemplu, autorul se referă (p.25) la perioada în care aspectul decisiv al conflictului social era lupta contra feudalismului şi absolutismului.
14. Cf. Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Oxford 1976, vol. III, cap. IV, p.416-417.
15. M. Hroch, *Social Preconditions of National Revival in Europe op.cit.*, p.17.
16. Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State*, Londra 1974.
17. M. Hroch, *op.cit.*, p.8.
18. *Ibid.*, p. 27.
19. Perspectiva exclusiv europeană a autorului îl împiedică să ia în consideraţie apariţia sentimentelor naţionaliste în societăţile parţial feudale, dar care conservă aspecte tribale semnificative, ca de exemplu somalezi, curzi şi, probabil, anumite grupuri etnice din fostul URSS.
20. M. Hroch, *op.cit.*, p.22.
21. În interesantul roman al lui Agnes Wilson despre istoria anglo-saxonilor, intitulat *Înainte de a fi prea tîrziu* (Milano 1957), este descrisă o ceartă între două femei de condiţie medie, una franceză şi cealaltă scandinavă, în legătură cu utilizarea cuvîntului "ţăran". Franţuzoaica îl consideră un termen negativ, nereuşind să-l folosească în sens admirativ, nostalgico-romantic, aşa cum făcea cealaltă femeie.
22. Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?*, Paris 1882.
23. Cf. R. Ellen, E. Gellner, G. Kubica şi J. Mucha, *Malinowski between Two Worlds*, Cambridge 1988.
24. M. Hroch, op. cit., p.17.
25. *Ibid.*, p.3.
26. *Ibid.*, p.4.
27. *Ibid.*, p.178 şi p. 190.
28. *Ibid.*, p.185.
29. *Ibid.*, p.185-186.
30. *Ibid.*, p.189.
31. În legătură cu ontologia marxistă a clasei şi naţiunii vezi R. Szporluk, *op.cit.*

**E.J. Hobsbawm**

# *Etnicitate şi naţionalism în Europa contemporană* *

Mă adresez dumneavoastră nu numai în calitate de istoric, interesat de dezvoltarea naţionalismului şi autor al mai multor lucrări pe această temă, ci ca parte componentă a subiectului conferinţei mele. Pentru că relaţia istoricilor faţă de problema naţionalismului este asemănătoare cu cea a cultivatorilor de mac din Pakistan faţă de consumatorii de heroină: noi furnizăm principala materie primă pentru piaţă. Naţiunile fără trecut sînt o contradicţie în termeni. Ceea ce face o naţiune este trecutul, trecutul justifică o naţiune în comparaţie cu altele, iar istoricii sînt oamenii care produc trecutul. Astfel încît profesia mea, care întotdeauna a fost amestecată în politică, devine o componentă esenţială a naţionalismului în mai mare măsură decît cea a etnografilor, filologilor sau a altor furnizori de servicii etnice şi naţionale care au fost de obicei mobilizaţi în această direcţie. În ce termeni îşi dispută armenii şi azerii dreptul asupra Muntelui Karabah, care se află în Azerbaidjan, dar este locuit prioritar de armeni? Opunînd argumente privind albanezii caucazieni, un popor care nu mai există astăzi, dar care a locuit în evul mediu regiunea disputată. Semănau aceştia sau nu cu armenii, care sînt actualii locuitori? Aceasta este, în principal, o problemă a cercetării istorice, în cazul de faţă subiect pentru nesfîrşite dezbateri speculative. (am împrumutat acest exemplu de la Nora Dudwick de la Universitatea din Pensylvania). Din nefericire, istoria pe care o doresc naţionaliştii nu este istoria pe care ar trebui să o ofere istoricii profesionişti, nici chiar atunci cînd sînt angajaţi ideologic. Este o mitologie retrospectivă. Am să repet cuvintele lui Ernest Renan din celebra sa conferinţă din 1882, "Ce este o naţiune": "Uitarea istoriei, sau reconstituirea eronată a evenimentelor, reprezintă un factor esenţial în formarea unei naţiuni; de aceea, progresele cercetării istorice pot adesea pune în pericol o naţionalitate". Din acest motiv, un istoric care scrie despre etnicitate şi naţionalism nu poate evita o intervenţie explozivă din punct de vedere politic sau ideologic.

---

* Comunicare ţinută la Conferinţa Asociaţiei Americane de Antropologie (1991) cu tema: "Naţionalism, etnicitate, rasă şi rasism" şi publicată în revista "*Anthropology today*", februarie 1991. Text reprodus cu permisiunea editorului.

Să încep cu o nedumerire semantică. Dacă există în prezent vreun criteriu standard de definire a unei naţiuni cu pretenţii de autodeterminare, i.e. de fondare a unui stat-naţiune independent teritorial, acesta este etno-lingvistic, pentru că se consideră, ori de cîte ori este posibil, că limba exprimă şi simbolizează etnicitatea. Uneori însă această asociere nu este posibilă, pentru că, după cum demonstrează convingător cercetarea istorică, limba scrisă standardizată, utilizată pentru a reprezenta etnicitatea şi naţionalitatea, este mai degrabă un construct istoric relativ tîrziu - aparţinînd secolului al XIX-lea, sau chiar ulterior. Alteori, o astfel de diferenţiere pur şi simplu nu există, ca în cazul sîrbilor şi croaţilor. Dar şi atunci este făcută distincţia etnică, indiferent ce ar însemna. Eu îmi petrec vacanţele într-o casă de ţară din Wales, care, din punct de vedere administrativ şi legal, se deosebeşte mai puţin de Anglia decît Connecticut de statul New York. Şi, deşi în acele locuri limba velşă nu se mai vorbeşte de mult, iar localnicii au uitat pînă şi pronunţia velşă a toponimelor celte, vecinii mei nu pot concepe că simplul fapt de a locui acolo ar putea face din mine un velş. Etnicitatea funcţionează în cazul lor, ceea ce nu s-ar întîmpla în Suffolk (dacă aş cumpăra o casă acolo) decît dacă vecinii mei ar fi antisemiţi. Şi acolo aş fi un străin, dar diferenţa dintre ei şi mine ar fi aceea dintre localnici şi cineva venit din afară sau, eventual, una de clasificare socială. Acesta ar fi, probabil, un mod mai puţin eficient de a face distincţii colective decît "etnicitatea", dar nu îmi este deloc clar de ce.

Toate mişcările separatiste din Europa pe care le am în minte se bazează pe "etnicitate", lingvistică sau de altă natură, adică pe supoziţia că "noi" - bascii, catalanii, scoţienii, croaţii, sau georgienii - sîntem un popor diferit de spanioli, englezi, sîrbi, sau ruşi şi, ca atare, nu ar trebui să trăim în acelaşi stat cu ei. Aceasta nu se întîmplă deocamdată în cea mai mare parte din Asia, Africa şi America, la sud de graniţa canadiană. Mă voi reîntoarce la acest aspect mai tîrziu.

De ce avem nevoie, atunci, de două cuvinte, *naţionalism* şi *etnicitate*, deşi acestea sînt atît de strîns identificate în prezent? Pentru că avem de-a face cu concepte diferite şi necomparabile.

*

* *

*Naţionalismul* este un program politic şi este foarte recent din punct de vedere istoric. El susţine că grupurile definite ca "naţiuni" au dreptul şi trebuie să formeze state teritoriale, de tipul celor devenite standard după Revoluţia franceză. Fără acest program, realizat sau nu, "naţionalismul" este un termen fără sens. În practică, programul înseamnă, de obicei, exercitarea unui control suveran asupra unui teritoriu pe cît se poate continuu, cu graniţe bine definite, locuit de o populaţie omogenă, care formează majoritatea corpului civic. Sau, mai degrabă, după Mazzini, el include întreaga populaţie de acest fel: "Un stat pentru fiecare naţiune şi întreaga naţiune într-un singur stat". În cadrul unor astfel de state domină, sau se bucură de un statut oficial privilegiat (sau deţine monopolul) o singură limbă, aceea a "naţiunii". Remarc, în treacăt,

că probabil nu mai mult de vreo duzină dintre cele 170 de entităţi politice care există în lume se conformează măcar primei jumătăţi a programului lui Mazzini, dacă definim naţiunile în termeni etnolingvistici.

Naţionalismul, sau "principiul naţionalităţii" cum l-a numit mai lucid secolul al XIX-lea, consideră "naţiunea" un dat, după cum democraţia consideră "poporul" un dat. În sine, naţionalismul nu ne spune nimic despre ce anume constituie o asemenea naţiune, deşi de pe la sfîrşitul secolului al XIX-lea - dar nu mult mai devreme - el a fost tot mai mult definit în termeni etno-lingvistici. Trebuie să vă amintesc însă că variante mai timpurii ale principiului naţionalităţii, pe care le-am descris în cartea mea ca "democrat-revoluţionare" şi "liberale", nu au o astfel de bază, deşi există unele suprapuneri. Nici limba şi nici etnicitatea nu sînt esenţiale pentru naţionalismul revoluţionar originar, a cărui principală versiune actuală o reprezintă Statele Unite. Naţionalismul liberal clasic al secolului al XIX-lea era opusul încercării de a căuta în separatism o definiţie a identităţii de grup. El tindea să *extindă* scara unităţilor sociale, politice şi culturale; să unifice şi să amplifice, mai degrabă decît să restrîngă şi să separe. Acesta este unul dintre motivele pentru care mişcările de eliberare naţională din lumea a treia au considerat tradiţiile secolului al XIX-lea, atît pe cele liberale cît şi pe cele democrat-revoluţionare, atît de convenabile. Naţionaliştii anticolonialişti au respins (sau cel puţin au subordonat) "tribalismul", "comunismul" sau alte identităţi fragmentare şi regionale ca antinaţionale, servind bine-cunoscutele interese imperialiste de a "dezbina şi stăpîni". Gandhi şi Nehru, Mandela şi Mugabe, sau Zulfikhar Bhutto, care deplîngea absenţa unui sentiment naţional pakistanez, nu sînt sau nu au fost naţionalişti în spiritul lui Landsbergis sau Tudjman. Ei au fost pe exact aceeaşi lungime de undă cu Massimo d'Azeglio, care spunea după unificarea politică a Italiei: "Am făurit Italia, acum trebuie să facem italieni", (căci locuitorii peninsulei aveau tot felul de identităţi dar nu una bazată pe limba pe care nu o vorbeau, şi un stat care fusese creat peste capetele lor). Nu exista nimic primordial în italicitatea lor, aşa cum nu este nimic în africanitatea sudică a Congresului Naţional African.

*Etnicitatea,* pe de altă parte, orice ar fi ea, nu este un concept programatic şi cu atît mai puţin un concept politic. În anumite împrejurări ea poate dobîndi funcţii politice şi, ca atare, poate fi asociată cu programe, inclusiv naţionaliste şi separatiste. Există numeroase motive întemeiate pentru aspiraţia naţionalismului de identificare cu etnicitatea, fie şi numai faptul că aceasta asigură genealogia istorică de care "naţiunea" duce lipsă în marea majoritate a cazurilor. Cel puţin aşa se întîmplă în regiunile cu o veche cultură scrisă, precum Europa, unde aceleaşi nume ale grupurilor etnice persistă timp îndelungat, chiar şi atunci cînd ajung să descrie realităţi sociale diferite sau în curs de transformare. Etnicitatea, oricare ar fi baza sa, este un mod de a exprima un sentiment *real* al identităţii de grup, care uneşte membrii lui "noi" pentru că accentuează diferenţa faţă de "ei". Ceea ce "noi" au

în comun, dincolo de a nu fi "ei", nu prea este clar, în special în prezent. Oricum, etnicitatea este unul din modurile de a acoperi spaţiile goale ale naţionalismului. Sabino Arana inventează numele Euskadi pentru ţara poporului care îşi dăduse de mult un nume colectiv (basci, gasconi), fără ca aceştia să simtă nevoia genului de ţară, stat sau naţiune pe care îl avea în minte Arana.

Cu alte cuvinte, naţionalismul ţine de teoria politică, etnicitatea de sociologie sau antropologia socială. Ea se poate asocia sau cu statul sau oricărei alte forme de organizare politică. Dacă se politizează, ea nu are o afinitate specială pentru politica etichetată drept etnică. Ea cere numai ca eticheta politică, oricare ar fi aceasta, să aibă un impact disproporţionat de puternic asupra membrilor grupului etnic. Un caz extrem, acum de mult uitat, îl constituie adeziunea de care s-a bucurat vehement neetnicul partid bolşevic din perioada revoluţionară în rîndul locuitorilor viitoarei Lituanii. Importanţa unor nume lituaniene, în ultima perioadă a comunismului sovietic, aminteşte de timpul cînd puşcaşii lituanieni erau pentru Lenin ceea ce sînt gărzile elveţiene pentru Papă.

Dacă lucrurile stau astfel, de ce are loc în Europa o mutaţie generală de la politica etnică la politica naţionalistă? Această transformare ia două forme, care nu au nimic în comun în afara nevoii sau dorinţei de a controla politica statului: separatismul naţional şi xenofobia naţională, i.e. opoziţia faţă de străini manifestată prin constituirea propriului "nostru" stat sau prin excluderea lor din statul "nostru" deja existent. Mi se pare că a doua variantă este mai greu de justificat decît prima, pentru care astăzi există explicaţii atît specifice cît şi generale.

Înainte de a răspunde la întrebarea pe care am pus-o, vreau să vă reamintesc că există mari suprafeţe ale globului unde politica etnică, oricît de îndîrjită ar fi, nu este naţionalistă, uneori datorită faptului că ideea unei populaţii omogene din punct de vedere etnic a fost abandonată cîndva sau nu a existat niciodată - ca în SUA, de exemplu - sau pentru că programul de constituire a unor state etno-lingvistice separate teritorial este deopotrivă irelevant şi nepractic. Statele Unite sînt din nou un exemplu, dar aceeaşi situaţie se regăseşte în majoritatea statelor decolonializate din lumea a treia. Oricît de îndîrjite ar fi conflictele interetnice şi de ghetto din SUA, separatismul nu este o opţiune serioasă şi nu serveşte nici unui scop avut în vedere de vreun grup etnic sau de altă natură.

Revenind acum la problema principală, motivul specific al valului de separatism naţionalist din Europa de azi este istoric. Problemele explozive ale anilor 1989-1991 sînt cele create în Europa şi, sînt tentat să adaug, în Orientul mijlociu, de prăbuşirea imperiilor multi-etnice Habsburgic, Otoman şi Rus în 1917-1918 şi de natura tratatelor de pace cu privire la statele ce vor succeda acestora. Esenţa acestor prevederi, dacă vă reamintiţi, era planul Wilson de a împărţi Europa în state după principii etno-lingvistice, un proiect pe cît de periculos pe atît de impracticabil fără preţul expulzărilor forţate în masă, coerciţiei şi genocidului, care de altfel a fost plătit ulterior. Teoria leninistă a naţiunilor, pe

baza căreia au fost create URSS (şi Jugoslavia), a fost esenţial aceeaşi, deşi în practică - cel puţin în URSS - ei i s-a adăugat sistemul austro-marxist al dreptului individual de alegere a naţionalităţii, garantat fiecărui cetăţean la vîrsta de 16 ani, indiferent de unde ar proveni.

Nu vreau să aduc mai multe argumente în sprijinul tezei mele, vreau numai să vă amintesc că astfel de conflicte precum cele dintre slovaci şi cehi, sau croaţi şi sîrbi, nu ar fi putut exista înainte de 1918, cînd aceste popoare făceau parte din aceleaşi state. Naţionalismul baltic, care a fost cea de pe urmă preocupare politică a ţarului, şi care de-abia exista în 1917, a fost încurajat de constituirea unor mici state independente ca parte a centurii de carantină instituite împotriva epidemiei bolşevice. Şi invers, probleme naţionale care erau serioase, sau chiar explozive înainte de 1914, şi-au pierdut din importanţă: mă gîndesc la celebra "problemă macedoniană", la Ukraina sau la cererea de restaurare a vechii Polonii. Ukraina (cu excepţia fostei părţi habsburgice) şi Macedonia nu au dat semne că ar dori separarea, pînă cînd URSS şi Jugoslavia nu au fost distruse de alte mîini, iar ele au trebuit să acţioneze pentru autoapărare.

*

* *

De aceea, este mai important ca oricînd să respingem teoria "primordialistă" a etnicităţii, ca să nu mai vorbim de autodeterminarea naţională. Avînd în vedere că auditoriul meu este alcătuit din antropologi, sper să pot presupune că aceasta este o afirmaţie care nu va stîrni controverse. Dar istoricilor trebuie să li se amintească cît de uşor pot fi schimbate identităţile etnice, după cum stă mărturie duşmănia naţionalistă faţă de "asimilare", atît de familiară în disputele evreieşti despre iudaism. Europa începutului de secol XX era plină de bărbaţi şi femei care, după cum numele lor o arată, *aleseseră* să fie germani, maghiari, francezi sau finlandezi; chiar şi astăzi, numele preşedintelui Landsbergis, ca şi cele ale unor importante personalităţi slovene, sugerează părinţi germani care au optat pentru o altă identitate colectivă. Şi invers, un antropolog german, Georg Elwert, ne aminteşte că *Volksdeutsche* - concept ce numeşte un etnic german care, după constituirea Republicii Federale, are "dreptul de a reveni" în ţara sa natală, aşa cum se întîmplă în Israel cu evreii - este un construct ideologic. Unii dintre cei întorşi nu erau cîtuşi de puţin germani prin origine, precum menoniţii est-europeni (în afară de cazul în care îi considerăm germani pe toţi vorbitorii de limbi germanice), ci flamanzi sau frizieni. Iar singurii colonişti germani din Europa de est care se considerau, printre altele, germani din punct de vedere cultural şi lingvistic - ajungînd pînă la a-şi organiza şcoli germane în care se preda limba germană standard - nu au "dreptul de a reveni" decît în Israel. Aceştia erau evreii din răsărit, aparţinînd claselor de sus şi de mijloc, ale căror nume de familie (Deutscher, Ginsburg, Shapiro) sînt ecoul unor origini păstrate vii în memorie. Elvert remarcă chiar că există sate în Transilvania unde germana de sus (deosebită de dialectele teutonice vorbite în prezent) era cunoscută

înaintea perioadei hitleriste sub numele de *"Judendaitsch"*. Acestea sînt paradoxurile etnicităţii primordiale.

Cu toate acestea, nu se poate nega faptul că identităţi "etnice" care, pînă mai ieri, nu au avut o importanţă politică sau măcar existenţială (cum este cazul "lombarzilor", care este astăzi numele ligii xenofobe din Italia de nord), pot dobîndi deodată valoare de simbol al identităţii de grup. În cartea mea *Nations and Nationalism since 1780,* sugerez că aceste schimbări şi mutaţii pe termen scurt ale identităţilor etnice constituie "domeniul studiilor naţionale, în care cercetarea şi teoretizarea sînt cît se poate de necesare în prezent" şi susţin în continuare această părere.

Există motive serioase pentru ca etnicitatea (orice ar însemna ea) să fie politizată în societăţile multietnice moderne, a căror formă caracteristică este mai ales diaspora în ghetouri urbane, în care se înmulţesc prilejurile de fricţiune între grupurile etnice. Democraţia electorală generează un mecanism care permite grupurilor minoritare să lupte eficient pentru a dobîndi o parte din resursele centrale, de îndată ce au învăţat să acţioneze ca grup şi sînt suficient de compacte pentru a atinge anumite obiective electorale. Aceasta dă grupurilor din ghetouri o mare putere potenţială. Totodată, din motive politice, ideologice sau datorate modificării organizării economice, mecanismul de dezamorsare a tensiunilor interetnice prin alocarea unor nişe distincte pentru diferite grupuri se atrofiază. Acum ele îşi dispută nu resurse comparabile ("separate dar egale", cum se spunea), ci *aceleaşi* resurse, pe aceleaşi pieţe ale muncii, locuinţelor, educaţiei etc. Iar în această competiţie, cel puţin pentru cei dezavantajaţi, presiunea de grup pentru a obţine favoruri speciale ("acţiunea afirmativă") este arma cea mai puternică de care dispun. Acolo unde, indiferent din ce motive, participarea la alegeri este scăzută - ca în SUA astăzi - sau sprijinul tradiţional al maselor slăbeşte - ca în cazul Partidului Democrat din Statele Unite sau Laburist din Marea Britanie - politicienii acordă mai multă atenţie minorităţilor, una dintre variantele cărora sînt grupurile etnice. Putem vedea chiar cum sînt inventate grupuri pseudoetnice din motive politice, ca în cazul încercării unor politicieni britanici de stînga de a include pe toţi imigranţii din lumea a treia în categoria "negri", pentru a le acorda un loc mai important în cadrul Partidului Laburist, în favoarea căruia votează cei mai mulţi dintre ei. Astfel încît "aripa neagră" a partidului include imigranţi din Bangladesh, pakistanezi, amerindieni, indieni şi probabil chinezi.

*

* *

Dar esenţa politizării etnice nu este instrumentală. Ceea ce înregistrăm, în general, astăzi este o retragere din identitatea socială în cea de grup, care nu este neapărat politică. Mă gîndesc la nostalgia obişnuită după "rădăcini", care îi face pe copiii evreilor asimilaţi, secularizaţi şi anglicizaţi să regăsească mîngîiere în ritualurile străvechi şi să poarte afecţiune amintirilor legate de *shtetl* care, slavă Domnului, n-au ştiut niciodată ce este. Inevitabil însă, etnicitatea are şi o dimensiune politică.

Dar în ce împrejurări devine separatism politic?

Miroslav Hroch a încercat să răspundă la această întrebare pentru Europa centrală şi răsăriteană contemporană, prin comparaţie cu naţionalismul lingvistic al naţiunilor mici din secolul al XIX-lea. Un element pe care el accentuează în ambele cazuri este că - în special pentru cei lipsiţi de educaţie şi de experienţă politică - e mult mai uşor să înţeleagă revendicările limbii decît teoria şi instituţiile democraţiei şi societăţii constituţionale. Dar mult mai important, el subliniază dezorientarea socială: "Într-o situaţie socială în care vechiul regim se prăbuşea, în care vechile relaţii erau în schimbare iar insecuritatea generală creştea, membrii grupului etnic nedominant considerau comunitatea de limbă şi cultură drept ultima certitudine, valoarea demonstrabilă fără nici un fel de ambiguitate. Astăzi, cînd sistemul sau economia planificată şi securitatea socială cedează din nou - situaţia este analoagă - limba acţionează ca substitut al factorilor integratori într-o societate care se dezintegrează. Cînd societatea eşuează, naţiunea apare drept ultimă garanţie".

Situaţia din fostele societăţi socialiste şi, în special, cea din fostul URSS este clară. Acum cînd atît cadrul material cît şi rutina vieţii de fiecare zi au dispărut, acum cînd toate valorile recunoscute sînt deodată negate, ce *este* cetăţeanul sovietic şi în ce crede el?

Presupunînd că trecutul e irecuperabil, singurele poziţii de evidentă continuitate sînt etnicitatea şi religia, singure sau în combinaţie. Iar etnicitatea se transformă în naţionalism separatist din aproape aceleaşi motive pentru care mişcările de eliberare colonială şi-au constituit statele în cadrul frontierelor fostelor imperii coloniale. Aceste frontiere există. Constituţia sovietică împărţise ţara (teoretic) în subunităţi teritoriale etnice, care variau de la zone autonome pînă la întregi republici federale. Presupunînd că uniunea se dezmembrează, acestea erau liniile de-a lungul cărora acest proces se va petrece. Faptul că Stalin a dat Lituaniei capitala (care în perioada interbelică era în Polonia), iar Tito, pentru a diminua şovinismul sîrb, a creat o Croaţie mult mai mare, cu o mult mai numeroasă minoritate sîrbă, reprezintă curioase glume ale istoriei.

Totuşi, să nu derivăm în toate cazurile - sau nu încă - naţionalismul de masă din mişcările separatiste. Pînă acum războiul civil din Jugoslavia a fost purtat mai ales de minorităţile activiste, plus profesioniştii. A devenit sau va deveni acest război un adevărat război popular? Nu ştiu, dar există cel puţin 2,8 milioane de familii iugoslave - cele care au produs cele 1,4 milioane de căsătorii mixte, majoritatea croato-sîrbe - pentru care alegerea unei identităţi etnice exclusive trebuie să fie o problemă complexă.

*

* *

Dacă faptul că politica etnică îşi are rădăcinile în dezorientarea socială este clar în fostele ţări socialiste, aceeaşi dezorientare socială există, din alte motive, şi în alte părţi. Este un accident faptul că separatismul a devenit o puternică forţă în Quebec, la capătul unei decade în care rata natalităţii se înjumătăţise şi, pentru prima dată, coborîse mult sub cea a

întregii Canade? Decadele ce au urmat anului 1950, cei mai revoluţionari 40 de ani din istoria societăţii omeneşti, ar trebui să ne facă să aşteptăm o dezintegrare masivă a vechilor valori, o prăbuşire a vechilor certitudini. "Naţiunea" nu este pretutindeni o poziţie de revenire la fel de evidentă ca în acele părţi ale lumii ale căror frontiere au fost trasate după criterii wilsonian-leniniste după 1918. Şi nici religia străbună. Dar ea are totuşi un astfel de caracter, iar efectul de demonstraţie al Europei centrale şi răsăritene îl încurajează, acolo unde condiţiile locale sînt favorabile.

Cu toate acestea, separatismul reprezintă o excepţie în Europa, în afara fostei zone sovietice. Însă xenofobia naţională cu nuanţe de rasism este aproape universală. Şi pune o problemă pe care eu nu o pot rezolva. Ce anume este de apărat împotriva "celuilalt", identificat cu străinul imigrant? Cine intră în alcătuirea lui "noi" nu constituie o problemă, pentru că definirea se face de obicei în termenii statelor existente. "Noi" sîntem francezi, suedezi, germani, sau chiar membri ai unor subunităţi definite politic, aşa cum sînt lombarzii, dar deosebiţi de "ei", invadatorii, pentru că sîntem "adevăraţii" francezi, germani sau britoni, definiţi astfel (de obicei) prin presupusa descendenţă sau rezidenţă îndelungată. Nu e greu de spus nici cine sînt "ei". "Ei" sînt recunoscuţi ca "nefiind noi", de obicei, după culoare sau alte stigmate fizice, sau după limbă. Acolo unde aceste semne nu sînt evidente, se pot face discriminări mai subtile: locuitorii Quebec-ului, care refuză să-i înţeleagă pe anglofonii care vorbesc cu accent canadian, le vor răspunde fără probleme anglofonilor care vorbesc engleza britanică sau americană; după cum flamanzii, care pretind că nu înţeleg franceza vorbită cu accent belgian, înţeleg totuşi franceza autentică. Nu sînt sigur dacă, fără aceste mărci vizibile sau audibile ale stranietăţii, "ei" ar fi recunoscuţi datorită diferenţelor culturale, deşi reacţiile rasiste fac mare caz de acestea: francezii veritabili sînt insultaţi de mirosurile bucătăriei nord-africane, iar britanicii veritabili de cel de *curry* care emană de vecinii lor asiatici. De fapt, aşa cum sugerează răspîndirea pe tot globul a restaurantelor indiene şi chinezeşti, xenofobia este îndreptată împotriva străinilor, nu a importurilor culturale străine.

Ar fi tentant să spunem: ceea ce se apără împotriva străinilor sînt slujbele, şi există un anumit adevăr în această afirmaţie. Baza socială principală a mişcărilor rasiste europene, ca de pildă Frontul Naţional Francez, pare a fi clasa muncitoare autohtonă, activiştii importanţi ai unor astfel de mişcări par să fie tineri muncitori - *skinheads* şi alţii ca ei - într-un moment în care o lungă perioadă de garantare integrală sau virtuală a locului de muncă s-a încheiat: în Europa Occidentală în cursul anilor 1970, iar în Europa centrală şi răsăriteană la sfîrşitul anilor 1980. De atunci, Europa trăieşte din nou în societăţi caracterizate de şomajul de masă şi nesiguranţa locului de muncă. Mai mult, după cum am menţionat deja, mecanismele sociale care asigurau fiecărui grup sectoare diferite, neconcurenţiale dispar, sau nu mai sînt acceptabile din punct de vedere politic.

Relativ brusca apariţie a partidelor xenofobe, sau a problemelor xenofobe în politică, se datorează, în mare parte, acestor cauze.

*

* *

Desigur, aceasta nu este decît o parte a răspunsului. Nu se apără numai poziţia indivizilor din grupul A împotriva ameninţării străinilor. Dacă ar fi aşa, nu ar exista o adevărată nelinişte faţă de afluenţa străinilor (sau faţă de influenţele externe), care nu pot ameninţa în mod real membrii unui grup ca *indivizi:* de exemplu, insistenţa unor categorii de cetăţeni americani ca engleza - ea singură dintre toate limbile - să fie protejată împotriva limbilor imigranţilor, garantîndu-i-se un monopol oficial în uzul public. Într-un anumit sens, este vorba de ideea de "noi" ca grup de oameni uniţi de nenumărate lucruri pe care le avem în *comun:* "un mod de viaţă" în sensul cel mai larg al cuvîntului, un teritoriu *comun* pe care trăim, al cărui peisaj ne este familiar şi pe care îl recunoaştem cu uşurinţă. Existenţa *acestora* este pusă în pericol de afluxul din afară. Virtual, orice element din lista celor pe care se spune că "noi" (englezi, francezi, germani, sau cehi) le avem în comun poate fi dobîndit de către imigranţii care doresc aceasta cu excepţia aspectului fizic, atunci cînd acesta este foarte diferit de ceea ce constituie norma pentru populaţia receptoare (aceasta este una din cauzele care face rasismul atît de greu de eradicat). Unele dintre ţările în care xenofobia a fost puternic mobilizată în scop politic sînt, precum Franţa, ţări care în trecut au acceptat, au încurajat şi au reuşit să asimileze imigraţia de masă într-o măsură comparabilă uneori cu Statele Unite: italieni, spanioli, polonezi, chiar şi nord-africani. În unele dintre ţările care sînt foarte speriate de pericolul străin, imigraţia este foarte redusă. Ele fac tot ce pot pentru aceasta. Este cazul ţărilor scandinave - mă gîndesc mai ales la Finlanda şi Irlanda - deşi ideologia liberală, care este preponderentă în acele părţi, face jenantă acceptarea acestei forme de intoleranţă. În Finlanda, imigraţia definitivă este practic imposibilă, deşi pînă la dezmembrarea URSS-ului aceasta cu greu putea fi considerată drept un pericol clar şi real. Dimpotrivă, Finlanda este şi a fost mult timp producătoare de emigranţi.

Desigur, nu neg faptul că societăţile pot exista în cadrul unui set specific de obiceiuri şi moduri de viaţă, care pot fi distruse sau transformate şi datorită imigraţiei excesive (alături de alţi factori). Emoţional, cei mai mulţi dintre noi pot înţelege sentimentele ţăranilor dintr-un sat din Pirinei, care au hotărît să blocheze fîntînile publice, aşa încît nici măcar bicicliştii însetaţi, care trec prin regiune, să nu fie încurajaţi să se oprească în satul lor. Ar fi neinspirat, chiar şi din partea celor care sînt de altă părere, să pretindă că noi nu ştim ce l-a determinat pe un inteligent tradiţionalist britanic ca Enoch Powell să ceară oprirea imigraţiei de masă cu vreo 20 de ani în urmă, şi ce a făcut ca ambele partide din guvernul britanic să-l asculte. Mai mult chiar, noi toţi aplicăm aceleaşi criterii cînd este vorba să salvăm de la "distrugere" mediul nostru preferat, uman sau nu, asaltat de lume prea multă sau nepotrivită.

Problema nu este dacă anumite zone, regiuni sau chiar ţări ar trebui, sau pot fi încă, protejate de deteriorarea determinată de schimbarea caracteristicilor colective tradiţionale, ci dacă aceasta urmăreşte, de fapt, xenofobia politică modernă.

De fapt, frica faţă de străini este astăzi doar foarte sporadic un mod tradiţional de apărare naţionalistă a unor vechi moduri de viaţă împotriva virusului străin. Această formă de xenofobie culturală a fost într-adevăr frecventă în anii '50, în special în versiunile antiamericane - unii dintre noi ne mai amintim campaniile împotriva "coca - colonizării" - dar ea a fost demult uitată. Din punct de vedere cultural, bandele cele mai militante, care bat imigranţii în numele naţiunii, aparţin culturii internaţionale a tinerilor şi reflectă formele şi modelele acesteia: *jeans, punk-rock, junk-food* şi altele. Într-adevăr, pentru cei mai mulţi dintre locuitorii ţărilor în care xenofobia este acum endemică, vechile moduri de viaţă s-au schimbat atît de drastic, după 1950, încît a mai rămas foarte puţin din ele de apărat. Numai cineva care a privit ultimii 40 de ani cu ochii omului matur poate aprecia cît de extraordinară este diferenţa chiar şi între Anglia anilor '70 şi cea a anilor '40, între Franţa, Italia sau Spania anilor '80 şi ceea ce erau aceste ţări la începutul anilor '50.

Aceasta mi se pare a fi chiar cheia. Acesta este punctul de contact cu separatismul, sau acela de alunecare în fundamentalism (aşa cum se întîmplă, de exemplu, în America Latină). Toate sînt inteligibile ca simptome ale dezorientării sociale, ale destrămării şi, uneori, ale ruperii firelor care alcătuiau reţeaua ce unea oamenii în cadrul societăţii. Puterea acestei xenofobii stă în frica de necunoscut, de întunericul în care am putea să ne prăbuşim atunci cînd dispar reperele care par să ofere o delimitare obiectivă, permanentă, pozitivă a colectivităţii din care facem parte. Iar apartenenţa comună, de preferinţă la grupuri care au însemne vizibile şi semne de recunoaştere pentru membrii lor, este mai importantă ca oricînd în societăţile în care totul conlucrează spre a distruge ceea ce leagă fiinţele omeneşti într-o comunitate. Un recent film documentar, *Paris is Burning*, prezintă o populaţie alcătuită din cei mai marginalizaţi, excluşi şi anomici indivizi imaginabili: homosexualii negri din New York şi "balurile" lor. Nimic nu este mai mişcător şi mai trist decît să vezi cum aceşti oameni - proscrişi şi dispreţuiţi de toată lumea, inclusiv de propriile lor rude - trăind în şi pentru obişnuitele lor "baluri" la care se întrec să se costumeze pentru a juca, preţ de o clipă, rolurile pe care ar voi şi ştiu că nu pot să le joace în viaţa reală, îşi reconstruiesc propriile grupuri umane. În aceste aşa-zise "familii", fiecare purtînd un nume de familie inventat, fiecare avînd cîte o "mamă" mai vîrstnică, care poartă răspunderea pentru restul grupului, indivizii simt că nu sînt cu totul neputincioşi şi singuri.

Pentru cei care nu mai pot conta pe nici o apartenenţă există, cel puţin, o altă comunitate imaginară din care pot face parte şi care este permanentă, indestructibilă, sigură. Încă odată, "naţiunea" sau grupul etnic "apare drept unica garanţie" atunci cînd societatea eşuează. Nu trebuie să faci nimic pentru a-i aparţine şi nu poţi fi

expulzat. Te naşti şi rămîi în ea. Aşa cum spune Eugene Roosens în *Creating Ethnicity*, cartea care, alături de cea a lui Frederik Barth, intitulată *Ethnic Groups*, mi-a fost deosebit de utilă: "Nimeni nu poate schimba trecutul din care descinde, şi nimeni nu poate desface ceea ce este". Cum ştiu bărbaţii şi femeile că aparţin acestei comunităţi? Pentru că îi pot defini pe "ceilalţi", care nu-i aparţin şi nu-i pot aparţine vreodată. Cu alte cuvinte, datorită xenofobiei. Şi pentru că trăim într-o epocă în care toate celelalte relaţii umane şi valori trec printr-o criză, sau se află undeva pe traiectoria către o destinaţie necunoscută şi nesigură, xenofobia pare să devină ideologia de masă pentru sfîrşitul secolului al XX-lea. Ceea ce ţine umanitatea laolaltă, astăzi, este negarea a ceea ce rasa umană are comun.

Şi unde vă duce aceasta pe dumneavoastră, antropologii, al căror nume chiar vă destinează unui universalism conceptual? Dar pe noi istoricii, cărora ni se spune că numai negrii, albii, bascii, sau croaţii pot înţelege adecvat istoria grupurilor respective, şi ni se cere, în plus, să inventăm istoria pe care aceştia vor s-o "înţeleagă"? Ne rămîne, sau ar trebui să ne rămînă, cel puţin libertatea de a fi sceptici. Scepticismul nu duce nicăieri, dar nici nu poate fi veşnic.

**Traducere de *Daniela Rusu***

**Katherine Verdery**

# *Hobsbawm în Est* *

## *(Comentariu)*

În eseul său erudit şi incitant, Hobsbawm deosebeşte naţionalismul, ca program politic, de etnicitate, care poate fi asociată unor astfel de programe, dar nu este automat aşa ceva şi se întreabă în ce împrejurări naţionalismul şi etnicitatea se suprapun. Am să numesc această suprapunere *etno-naţionalism*. De ce există această suprapunere în mod specific în Europa de azi? Hobsbawm se referă la două forme ale suprapunerii acestora: separatismul, care există mai mult în est şi xenofobia, care există pretutindeni. Răspunsul său la această importantă întrebare (inevitabil supersimplificat în scurtul meu rezumat) pare a fi acela că etno-naţionalismul contemporan este rezultatul dezorientării sociale, "al destrămării şi uneori ruperii firelor care alcătuiau reţeaua ce unea oamenii". Şi pentru că identităţile *sociale* au încetat în ultimul timp să mai aibă sens, oamenii se retrag în identităţi de *grup*, ca să-şi apere modul de viaţă şi să-şi afle apartenenţa. Pe scurt, răspunsul său se învîrteşte în jurul unui fel de psiho-dinamică de grup, în care identitatea şi apartenenţa sînt antidoturi importante pentru situaţii de "anomie".

Înţeleg că sarcina mea în acest comentariu este de a evalua importanţa observaţiilor sale pentru blocul post-sovietic şi de a sugera semnificaţia etno-naţionalismului care se manifestă în cadrul acestuia pentru noua ordine europeană pe cale de constituire. Pentru început, am să spun că orice interpretare care pune accentul pe fenomenul dezorientării găseşte un teren vast şi fertil în Europa de est, iar etno-naţionalismul este, fără îndoială, o consecinţă a dezorientării. Fenomenul are însă numeroase alte cauze: cu alte cuvinte, etno-naţionalismul est-european este *supradeterminat*. Două dintre celelalte cauze principale sînt istoria naţionalismelor din regiune şi unele aspecte ale guvernării comuniste - în mod special "economiile de criză", care recompensau orice mecanism prin care puteau fi excluşi competitorii pentru produsele deficitare. Nu voi insista asupra acestor aspecte, pentru că le-am tratat pe larg într-o carte recentă[1]. Dar aş vrea să mă opresc asupra locului etno-naţionalismului în presupusa

---

* Comunicare ţinută la Conferinţa Asociaţiei Americane de Antropologie (1991) cu tema: "Naţionalism, etnicitate, rasă şi rasism" şi publicată în revista "*Anthropology today*", februarie 1991. Text reprodus cu permisiunea editorului.

transformare a sistemelor socialiste în societăţi "democratice", bazate pe o economie de piaţă. Pentru aceasta, trebuie să explic ce înţeleg prin constructul "naţiune".

Adesea considerăm "naţiunea" drept un element de *identitate* - ca în expresiile "identitate naţională" sau "identitate etnică". În vreme ce identitatea face parte din naţiune şi etnicitate, eu prefer un accent diferit, care cred că reliefează mai bine importanţa acestor concepte pentru tranziţia post-socialistă. Pentru mine "naţiunea" este un element al relaţiei dintre stat şi individ, înţeleasă ca o relaţie culturală[2]. Mai exact, eu înţeleg "naţiunea" ca un construct ideologic, care a fost esenţial în stabilirea locului individului în cadrul statului modern. Cartea profesorului Hobsbawm arată că acest construct a subsumat, din punct de vedere istoric, cîteva forme *diferite* ale acestei relaţii. Cele mai importante forme ale sale au fost: 1) o relaţie cunoscută drept *cetăţenie* (condiţia de cetăţean), în care naţiunea constă în suveranitate colectivă bazată pe *participare politică*[3] comună şi 2) o relaţie cunoscută drept *etnicitate,* în care naţiunea îi cuprinde pe toţi aceia care au în comun limba, istoria, sau o identitate "culturală" mai largă. Relaţia stat-individ care accentuează participarea politică comună a apărut în Europa occidentală şi SUA; cea care subliniază etnia şi limba comune a apărut în multe locuri, mai ales în Europa de est.

Aş vrea să adaug acestora o a treia formă de relaţie culturală între stat şi individ, cea pe care regimul *socialist* a căutat s-o construiască, utilizînd uneori chiar expresia "naţiune socialistă". Aceasta nu punea accentul nici pe cetăţenie, nici pe etnicitate, ci pe o dependenţă cvasifamilială, pe care o voi numi (în lipsa unui termen mai bun) "paternalism socialist". În loc de drepturi politice sau similitudine etno-culturală, acesta acordă prioritate unei legături morale, care lega supuşii de stat prin partea care li se cuvenea din produsul social redistribuit. Se presupunea că supuşii nu erau nici activi politic, ca în condiţia de cetăţean, nici similari unii altora din punct de vedere etnic: ei erau recipiente recunoscătoare, precum copiii mici dintr-o familie, ale binefacerilor pe care conducătorii le hotărau pentru ei[4]. Dispoziţia pe care paternalismul socialist o producea supuşilor era *dependenţa* şi nu *spiritul activ,* cultivat de cetăţenie, sau *solidaritatea* etno-naţionalismului. Împărtăşind metafora rudenie-familie, paternalismul socialist şi etno-naţionalismul, ca relaţii stat-supus, au o oarecare afinitate.

Considerarea "naţiunii" drept un construct ideologic, care leagă indivizii de stat, aduce în prim plan două lucruri. În primul rînd, ne focalizează atenţia asupra *contestaţiei,* care modelează *toate* constructele ideologice şi subiectivităţile; aceasta ne dispune la a căuta diferenţele în modul în care ideile naţionale sînt exprimate şi a întreba cine ce susţine şi de ce. În al doilea rînd, accentuează imensa importanţă a acestei contestaţii în Est - mai aprigă acum decît oricînd - acum cînd prăbuşirea socialismului aduce nu numai "conflicte etnice", ci şi promisiunea unei noi relaţii culturale non-paternaliste între supuşi şi stat. Această nouă relaţie va influenţa atît viitorul democraţiei în est cît şi

integrarea acestei regiuni în Comunitatea Europeană.

*

* *

În continuarea comentariilor mele, voi sugera cîteva moduri în care se intersectează "democratizarea" post-socialistă şi "reformele de piaţă" cu etno-naţionalismul în Europa de est. Mă întreb *cine* găseşte ideea naţională atrăgătoare şi cum se poate asocia cu naţionalismul prăbuşirea altor identităţi sociale - ideea principală a profesorului Hobsbawm. Exemplele mele vin în primul rînd din România, unde găsim atît xenofobia cît *şi* separatismul potenţial, sub forma fricii românilor că minoritatea maghiară va reuşi să separe Transilvania de restul ţării. Drept "condiment" am să vă ofer cîteva fraze aparţinînd unuia dintre naţionaliştii români: "Pe sfîntul pămînt românesc defilează tălpile asiatice ale ungurilor, ţiganilor şi altor resturi. Să ne unim şi să-i alungăm din ţară. Afară cu hunii şi barbarii care sînt o povară pentru ţara noastră!... Nu vă sfiiţi să le vărsaţi sîngele ticălos!... Nu avem de ce să fim o Elveţie! Nu avem nevoie de Europa! Noi sîntem români! Nu vă lăsaţi înşelaţi de lozincile proeuropene! Ele ascund distrugerea poporului român. Casa comună europeană nu poate însemna decît sfîrşitul unităţii teritoriale şi naţionale a României!"[5]

Există motive serioase pentru a crede că autorii acestor rînduri, membri ai organizaţiei "Vatra Românească", au făcut parte anterior din aparatul de partid (care mai are încă reprezentanţi activi în guvern) şi din poliţia secretă. Astfel de grupări există, slăbite în grade diferite, în toate ţările postsocialiste, iar multe nu-şi văd locul într-o societate democratică, bazată pe economia de piaţă. Retorica naţionalistă e generată, în parte, de politicienii locali ai majorităţii etnice naţionale, care au de făcut faţă alegerilor în zone de minoritate - de pildă, politicienii români din enclavele ungare din Transilvania, sau politicienii bulgari din cele turceşti[6]. Politica democratică li se pare o idee rea, la fel cum i se pare şi poliţiei secrete sau KGB-ului, care nu mai au de lucru într-o Românie sau într-o "Dezuniune" Sovietică în care nu mai conduce frica, ci politicienii aleşi. În plus, se pare că există o strînsă legătură între naţionalism şi fostul aparat de partid, ori de cîte ori membrii acestuia din urmă nu pot beneficia de tranziţia către o economie de piaţă. Asta este adevărat în special acolo unde "înapoierea" economică nu le oferă şanse de a se transforma în noua clasă împroprietărită a "întreprinzătorilor"[7] - ca în "Dezuniunea" Sovietică, România, Bulgaria Slovacia şi (paradoxal) Germania răsăriteană, în mai mare măsură decît în Boemia, Polonia, sau Ungaria. Naţionaliştii români susţin, de exemplu - şi foarte plauzibil - că România nu trebuie să iasă din sfera de influenţă rusă numai pentru a deveni o colonie pentru capitalul occidental. Chiar şi în regiuni mai dezvoltate foştii activişti pierd teren în faţa altora mai "întreprinzători" decît ei, şi îşi apără interesele invocînd valorile naţionale. Datorită relaţiilor şi abilităţii lor de a-şi răspîndi propriile idei şi a le discredita pe ale altora, membrii fostului aparat de conducere, în special, sînt adversari puternici ai "democraţiei" şi economiei de piaţă şi susţinători deosebit de eficienţi ai

naţionalismului. Cînd se împotrivesc schimbării în numele valorilor naţionale, auditoriul lor cel mai receptiv îl constituie cei dezavantajaţi de economia de piaţă şi de privatizare - aşa cum sînt muncitorii care îşi vor pierde slujbele. Aruncaţi din cuibul familial al paternalismului, aceşti muncitori furioşi sînt susceptibili de a fi mobilizaţi în multe direcţii posibile, dar ceea ce aud în jurul lor este propaganda naţionalistă.

*

* *

Ideea este mai clară din perspectiva celor trei forme principale de etnonaţionalism răspîndite în întreaga zonă - antieuropenismul, antisemitismul şi (în lipsa unui termen mai bun) antiţigănismul. Europa, evreii şi ţiganii simbolizează, fiecare, dificultăţi majore pentru anumite categorii de oameni.

Antieuropenismul are o istorie venerabilă în Europa de est unde, în ultimul secol, a exprimat rezistenţa faţă de expansiunea capitalismului cu toate dislocările sale. Jargonul anti-europenismului contrastează cu retorica pro-europeană a celor ce susţin privatizarea, reformele de piaţă şi democraţia; cei mai susceptibili de a fi afectaţi de aceste procese - fostele elite - au fost identificaţi expres cu anti-europenismul, în România, Ungaria, Polonia şi Rusia cel puţin.

Antisemitismul, un subiect mult mai vast decît pot eu să-l tratez aici, înseamnă ceva asemănător: în această regiune evreii au simbolizat mult timp capitalismul, cosmo-politismul, urbanismul şi orientarea către occident. Dar, din pricina alcătuirii pe care au avut-o primele partide comuniste evreii simbolizează şi *comunismul*, în special în varianta sa internaţionalistă, antinaţională, astfel că antisemitismul este o componentă a unei mai ample repulsii populare împotriva socialismului. Aşadar, antisemitismul mobilizează două grupuri distincte: cei care au avut avantaje în vechiul regim, iar acum pierd, şi cei care acuză comuniştii evrei pentru greutăţile prin care au trecut.

În sfîrşit, ţiganii, care au fost mult timp stereotipizaţi ca leneşi şi hoţi, sînt acum ponegriţi fie pentru că nu muncesc (sînt leneşi, fură), fie pentru că se ocupă cu micul comerţ. În timpul socialismului, bineînţeles, *nimeni* nu muncea din greu şi toţi furau; acum, inflaţia obligă tot mai mult oamenii să-şi cîte două sau trei slujbe - şi de aceea se înfurie la gîndul că "trîntorii" de ţigani continuă să trăiască din "hoţie". Cît priveşte rolul prezumtiv al ţiganilor în micul comerţ - el însuşi o formă de furt - acestuia i se atribuie penuria de bunuri şi teribila inflaţie a preţurilor. Amîndouă aceste imagini ale ţiganilor sînt legate, evident, de reformele economice.

Xenofobia îndreptată către occident, evrei şi ţigani simbolizează astfel poziţia faţă de valorile şi practicile economice occidentale, care au efecte concrete şi perceptibile asupra vieţii, nivelului de trai şi accesului la bunuri şi putere. Cei mai în stare să articuleze naţionalist "dezorientarea socială" de care vorbeşte prof. Hobsbawm, generată de aceste procese, sînt un grup anume, altădată privilegiat de socialism. Ironia este că aici avem un naţionalism cu caracter anti-capitalist, dar mulţi dintre susţinătorii

săi cei mai zgomotoşi se numără printre cei care au contribuit la falimentarea socialismului.

Această formă de etnonaţionalism influenţează direct forma "democraţiei" în zonă; el defineşte "demos"-ul viitoarei democraţii în cel mai îngust sens posibil, participînd astfel la lupta pentru definirea felului cum (şi chiar *dacă!*) va fi realizată democraţia. În acelaşi timp, aceasta este şi o luptă pentru a stabili o relaţie culturală stat-individ corespunzătoare "intrării în Europa". Participanţii la această luptă pot folosi cu toţii termenul "naţiune" pentru a invoca valori naţionale - adică ei toţi pot da impresia că sînt "naţionalişti" - dar opiniile lor au implicaţii diferite pentru naţiune, ca relaţie dintre individ şi stat. Împotriva acelor grupuri din societăţile postsovietice care vor să înlocuiască "paternalismul socialist" cu participarea cetăţenească şi contractul social, etnonaţionalismul susţine un stat naţional omogen din punct de vedere etnic şi care restrînge participarea politică la poporul ales.

Evidenta adecvare a etnonaţionalismului la anumite grupuri şi potenţialul său mobilizator pentru altele justifică, în parte, răspîndirea sa. Alte motive ar fi: afinitatea electivă dintre etnonaţionalism şi paternalismul socialist, pe care am sugerat-o deja în accentul pe care ambele îl pun pe metafore ale rudeniei. Atît etnonaţionalismul cît şi paternalismul au un caracter comunitar, acordînd prioritate colectivităţii şi pretinzînd că reprezintă interesele *întregului,* şi nu ale unor grupuri specifice din cadrul acestuia[8]. Amîndouă contribuie la întărirea legăturilor dintr-o comunitate - morală sau etnică - prin expulzarea celor nedemni (dizidenţi) şi a străinilor "contagioşi". Aceste motive au însă puţin de-a face cu identităţile, dezorientarea socială sau nevoia de apartenenţă - asupra cărora cade accentul în eseul lui Hobsbawm. Lăsînd deoparte problema construirii "apartenenţei" ca "nevoie" socială mă întreb: *este* naţionalismul est-european o formă de apartenenţă într-o lume în dezordine? Experienţa mea din România mă face să mă îndoiesc. Pentru a fi mai clară, trebuie să explic forma de apartenenţă pe care o înlocuiesc acum exageratele identificări naţionale.

*

* *

Construind ambientul moral în care avea să se instaleze paternalismul socialist, partidele comuniste au dihotomizat universul moral, împărţind lumea în Bine şi Rău, comunism şi capitalism, proletari şi kulaci, membrii de partid şi opozanţi faţă de dictatele partidului. Aceste partide şi-au construit identitatea definindu-se şi disociindu-se faţă de un *duşman:* duşmanii de clasă, duşmanul din occidentul capitalist, duşmanii de la hotare (precum naziştii) şi duşmanii din interior, disidenţii. Publicul care s-a considerat defavorizant de conducerea partidului a preluat aceeaşi dihotomie, dar în sens invers: opoziţia şi rezistenţa erau bune, iar regimul rău. Aşa că, deşi subiecţii erau socializaţi într-o oarecare măsură în cadrul paternalismului socialist, ei îl vedeau pe "părintele" socialist ca nelegitim şi uzurpator. În timpul celor 44 sau 74 de ani de guvernare comunistă s-a deschis o

prăpastie între "noi" şi "ei". "Ei" ne făceau întotdeauna "nouă" cîte o porcărie. "Noi" sufeream din greu, în timp ce "ei" se lăfăiau în lux şi privilegii, îşi construiau locuinţe extravagante ş.a.m.d.

Dar distincţia dintre "noi" şi "ei" nu însemna neapărat *solidaritate* - adică apartenenţă comună - pentru "noi". Pînă la evenimentele din 1980 din Polonia, ea însemna numai reproducerea la infinit a unei atitudini de opoziţie, de rezistenţă - rod al atomizării sociale, care era esenţială pentru guvernarea comunistă.

Această profundă ruptură între "noi" şi "ei" nu numai că a făcut imposibilă legitimarea puterii, dar ea a format chiar identitatea oamenilor. Nenumăraţi est-europeni au descris "schizofrenia" sau "duplicitatea" care devenise modul lor de viaţă: îţi dezvoltai un eu public, care putea să ia loc la interminabile şedinţe şi să citească cu voce tare inepţiile cele mai evidente (semnalînd chiar pe ascuns distanţarea faţă de acestea, în timpul lecturii), iar acasă sau printre prietenii apropiaţi îţi descopereai "adevăratul" eu - desigur, critic nemilos a ceea ce "ei" făceau. Acest eu "real" avea nevoie, pentru a fi coerent, de eu-l public, *oficial*. Pe scurt, bipolaritatea devenise constitutivă pentru persoana socială.

Sfîrşitul guvernării comuniste a produs totuşi o "criză" în cadrul acestei concepţii despre sine: "ei", cei faţă de care atît de mulţi îşi construiseră conştiinţa de sine, dispăruseră. Conştiinţele de sine fuseseră construite şi reproduse de-a lungul zecilor de ani ştiind că duşmanii erau comuniştii. Pînă la apariţia unor noi moduri de autoconstituire, ne putem aştepta la transformarea opoziţiei comuniste "noi" - "ei" în *alte* distincţii dihotomice de organizare socială sau etnice. Astfel, personalitatea autoconstituită în opoziţie cu un "altul" comunist, se contrapune acum unui "altul" etnic. Ca şi înainte însă, aceasta nu înseamnă în mod necesar *solidaritate,* auto-constituire prin apartenenţă; nu uneşte neapărat oamenii într-un mod satisfăcător împotriva celui pe care l-au exclus.

*

* *

Deosebit de semnificativă este întrebarea: pe cine să acuzi pentru dezastrul cu care se confruntă toată lumea? Cu agerimea sa obişnuită, Andrew Lass spune despre Ceho-slovacia: "Degetul arătător al fiecăruia regretă faptul că a arătat spre alţii şi le-a scornit nume[9]". Problema învinuirii descinde din definiţia paternalistă a relaţiilor stat-individ, caracteristică perioadei socialiste, cu dihotomiile sale - "bun" şi "rău", "cu-noi" şi "împotriva-noastră". Dacă lucrurile stau îngrozitor acum, trebuie să demascăm duşmanul care este răspunzător, acel membru al familiei care ne-a trădat interesele şi ne-a distrus viitorul. În fiecare din aceste ţări, în mai mare sau mai mică măsură, oamenii sînt obsedaţi de stabilirea vinovăţiei. Sociologul sovietic Igor Kon susţine că ruşii consideră mult mai important să stabilească *cine este vinovat* decît să se hotărască ce să facă.[10] Obsesia învinuirii facilitează şi încurajează substituirea dihotomiei comuniste cu cea etnică - pentru că, după cum susţine preşedintele Havel,

*toţi* au fost complici cu autorităţile comuniste. Şi deci nu pot fi numai ei învinuiţi pentru dezastru.

A stabili vinovaţii s-a dovedit a fi o afacere complexă, plină de confuzie. Iată din nou ce spune Lass: "Se pare că există un consens în rîndul cehilor în privinţa unui lucru: cît de uşor era, nu cu mult timp în urmă, să ştii cine îţi este duşmanul". Românii au descoperit că răspunsul cel mai acceptabil la întrebarea "Cine este vinovat de dezastrul în care ne aflăm acum?" (un răspuns care nici nu le răneşte imaginea de sine etnică, la care sînt atît de sensibili, nici nu-i lasă fără slujbe pe foştii activişti aflaţi încă la putere) este învinuirea altor naţionalităţi. De ce nu există mărfuri în magazine? Pentru că ţiganii devastează depozitele şi vînd mărfurile în Jugoslavia. De ce catastrofa este generală? Pentru că ruşii ne-au impus un sistem străin naturii noastre, iar evreii i-au ajutat s-o facă. De ce nu vin investitorii străini? Pentru că Ungaria a provocat violenţele etnice din martie 1990, care i-au speriat. Pentru orice întrebare posibilă poate fi găsită o altă naţionalitate decît românii care să fie făcută responsabilă. Cine e de vină? "Ei sînt, nu noi". Înainte "ei" fuseseră comuniştii; acum "ei" sînt *alte* categorii de "alţii". Aşa încît, idiomul diferenţelor naţionale devine mijlocul de a atribui vina pentru dezastrul actual, ca şi cel de a stabili cine este suficient de pur - atît moral cît şi etnic - pentru a guverna.

Se poate ca Hobsbawm să nu fi avut în minte exact aceste lucruri, atunci cînd a vorbit despre înlocuirea bazei sociale cu cea de grup în constituirea apartenenţei, dar aşa stau lucrurile în Europa de est. Punctul meu de vedere, ca şi al lui, este unul psihodinamic, dar care pune accentul mai degrabă pe *forme de autoconstituire* decît pe o apartenenţă plină de sens la ceva gata constituit.

Cum rămîne cu noua ordine europeană? Profesorul Hobsbawm este, în mod evident, dezamăgit de naţionalismul contemporan, pe care îl consideră o problemă, şi pe bună dreptate. Criza globală în care ne aflăm acum dă toate semnele de a asocia integrarea din Europa occidentală cu dezintegrarea din Est, determinată de cauze naţionale. Acesta este un scenariu posibil şi înspăimîntător. Dar aş vrea să închei sugerînd un mod în care naţionalismele de azi pot contribui la un scenariu *diferit*, în egală măsură posibil, care este chiar produsul supoziţiilor în care se lansează profesorul Hobsbawm la sfîrşitul cărţii sale: anume că naţionalismul devine o forţă irosită. *Dacă* (un mare dacă) conflictele interetnice din cadrul blocului postsovietic ar putea fi limitate local, probabil că negocierile pentru limitarea lor vor da încă un impuls constituirii unei Europe supranaţionale, care deja prinde contur. Probabil că ne îndreptăm către un rezultat de tip "Helsinki", în care *Europa însăşi* ajunge să garanteze drepturile minorităţilor, puterea ei depăşind (şi astfel diminuînd) suveranitatea naţiunilor subordonate, oricum ar fi definite acestea. În acest caz, ne confruntăm într-adevăr cu o nouă ordine europeană, cu noi relaţii între stat şi indivizi, iar profesorul Hobsbawm se va fi numărat printre cei mai curajoşi profeţi ai acestora.

**Traducere de *Daniela Rusu***

## NOTE

1 .Verdery, Katherine, *National Ideology under Socialism: Identity and Cultural Politics in Ceauşescu's Romania,* University of California Press, Berkeley şi Los Angeles, 1991.

2 .Îi sînt recunoscătoare lui Ashraf Ghani pentru sugerarea acestei expresii, într-un alt context, şi pentru ajutorul dat în realizarea acestui eseu.

3 .Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780,* Cambridge University Press, Cambridge, 1991, pp.18-20.

4 .Luaţi în considerare următorul text: "Muncitorii români, maghiari, germani şi de altă naţionalitate alcătuiesc împreună marea familie a României socialiste" (extras dintr-un articol intitulat semnificativ "Naţiunea socialistă", în *Documente ale Partidului Comunist Român: Culegere sintetică,* Ed. Politică, Bucureşti, 1972, p.106. Îi mulţumesc lui Gail Kligman pentru această referinţă.

5 .Acest text mi-a parvenit ca dactilogramă xeroxată, presupusă a fi circulat în împrejurimile oraşului transilvănean Tîrgu Mureş, în martie 1990, în timpul ciocnirilor etnice dintre români şi maghiari. Nu l-am văzut tipărit.

6 .Pentru cazul României, vezi Dennis Deletant, *"Convergence vs. divergence in România; the role of the Vatra Românească movement in Transylvania,* ms., dosarele autorului; pentru Bulgaria, vezi Greed, Gerald, "The bases of Bulgaria's ethnic policies", în *The Anthropology of East Europe Review,* 1990, pp.11-17.

7 .Pentru detalii vezi Jadwiga, Staniszkis, *The Dynamics of the Breakthrough in Eastern Europe,* University of California Press, 1991, şi David, Stark, "Privatization in Hungary: from Plan to Market or from Plan to Clan?", în *Eastern European Politics and Societies,* 1990, pp.351-392. Termenul "entrepratchiks" îmi aparţine.

8 .Vezi David, Ost, "Interests and politics in post-comunist society: problems in the transition in Eastern Europe", în *The Anthropology of East Europe Review,* 1991, 10:7.

9 .Václav Hubinger & Andrew Lass, *Memory and violence in the aftermath of the Czechoslovak "Velvet Revolution",* lucrare prezentată la întrunirea de primăvară a Societăţii etnologilor americani, 1991, p.4.

10 .Dintr-o conferinţă ţinută la Universitatea John Hopkins, Catedra de Sociologie, pe data de 28 octombrie 1991. Această preocupare de a *învinui* mai degrabă decît de a *face,* aduce din nou în lumină diviziunea dintre *wertrational, orientarea valorică* a socialismului, şi *zweckrational,* interesul pentru procedee şi excluderea problemelor valorice, pe care consultanţii occidentali îl impun acum clienţilor lor din est.

George Voicu

# *Naţionalismul postcomunist între tectonica istoriei şi utopie* *

Dacă s-ar putea accepta ideea că "stînga nu a înţeles niciodată triburile", cum aprecia un analist american[1], atunci ar trebui admis - pentru a stabili un minimal acord între realităţi şi opinii - că naţionalismul care bîntuie astăzi prin estul Europei este pricinuit, paradoxal, tocmai de această incomprehensiune. Alianţele care se stabilesc sub ochii noştri între naţionalişti şi comunişti în Rusia, Ucraina, Georgia, Serbia, Slovacia, România ş.a.m.d. n-ar fi, în condiţiile acestui concept al stîngii, decît încă o probă a unui nefericit mariaj, pe care implacabila logică a istoriei îl va desface cît de curînd printr-un divorţ răsunător. Cum? Probabil printr-o sentinţă *deus-ex-machina*, din moment ce asemenea păreri nu recunosc silnicei alianţe nici măcar raţiunea unei "vremelnice tovărăşii de drum...".

Este însă evident că asemenea afirmaţii înzestrează stînga cu un concept pe care nu-l merită şi că ele aparţin nu atît unor analişti cît unor partizani, dacă nu ai stîngii, sigur ai utopiei teoretice. "Internaţionalismul" stîngii este, în definitiv, mai mult un mit decît un adevăr istoric. Nu numai experienţa totalitarismului de stînga din ţările Europei de est dovedeşte acest lucru, ci istoria stîngii în general. Ar fi suficient doar să semnalăm timpuriile ei xenofobii, ca să vedem că nu este cîtuşi de puţin atît de "pură" precum se pretinde (bunăoară, deşi evreii au fost la începuturi suprareprezentaţi în mişcările militante de stînga, adică în partidele social-democratice şi comuniste, acestea au manifestat din capul locului destule "reacţii de respingere", multe net antisemite, reacţii care - văzute din perspectiva zilei de azi - nu erau chiar accidentale). Numai că stînga are o extraordinară experienţă a manipulării semantice şi încă se bucură de credit atunci cînd operează cu aceşti termeni purificaţi[2]. De altfel, ea întreţine o confuzie permanentă între nivelul operaţional şi nivelul normativ, în virtutea angajamentelor ei militante, schimbînd codul comunicării în funcţie de împrejurări. Este încă o dovadă că nu de cunoaştere este ea interesată, ci de mobilizare, relativitatea conceptuală fiind, la o adică, justificată teleologic

* Această cercetare a fost susţinută financiar de Research Support Scheme of the Central European University, grant No. 927/93. Text reprodus cu permisiunea editorului.

(aşa cum, în alte condiţii, imobilismul conceptual era sacrosanct). Aşa se face că ea pozează a avea o adîncă înţelegere - din perspectiva problemei naţionale - pentru imperiile Habsburgilor şi Romanovilor, şi îşi manifestă totodată aversiunea faţă de dinastiile în cauză; cum însă autocratismul a făcut casă bună cu stînga, aşa şi "internaţionalismul" ei rămîne o vorbă goală. Fenomenele politice din societăţile postcomuniste, dintre care măcar alianţa dintre naţionalişti şi comunişti ar trebui avută în vedere de teoreticienii stîngii, s-ar dovedi astfel îndeajuns de năucitoare pentru ca astfel de "purificări" conceptuale să-şi arate inoportunitatea.

Desigur, etnocentrismul - fie în forma sa temperată, strict identitară, fie în cea radicală, intolerantă - nu este proprietatea postcomunismului. Planeta este zguduită în diverse locuri de cutremure naţionaliste. Chiar Europa, care îşi caută astăzi - mai convingător ca oricînd - o nouă unitate, cunoaşte ea însăşi acest fenomen. Numai că oricît de cronic şi intratabil pare acesta în cîteva zone occidentale, el este periferic în raport cu miza unităţii europene; după toate indiciile, el nu este decît un simplu recul care însoţeşte obligatoriu o mişcare de mare amplitudine sau, altfel spus, un inevitabil efect advers, sîcîitor, dureros, dar care pune în chestiune construcţia europeană (refluxul pe care mişcarea separatistă ETA îl înregistrează astăzi este simptomatic, ca şi eşuarea în terorism a IRA).

O succintă luare aminte a fundalului istoric pe care se ridică astăzi unitatea europeană ar fi, poate, lămuritoare. Din această perspectivă, noua unitate a Europei este, dacă nu produsul, atunci succesorul logic al unui lung proces de separare. Nostalgiile stîngii pentru multinaţionalismul habsburgic apar astfel iarăşi inadecvate, căci exemplele istorice europene sînt contrare acestora. Independenţa obţinută pe rînd de Suedia, Norvegia, Finlanda a făcut apoi posibilă excelenta cooperare scandinavă de astăzi. De asemenea, divizarea Belgiei şi a Olandei, cuplată cu prăbuşirea imperialismului francez, au permis experimentul Beneluxului. Este o evidenţă că secolele de suveranitate ale celor mai importante state ale Europei occidentale au pregătit, de fapt, unitatea europeană de astăzi. Desigur, alături de suveranitatea statală trebuie pusă dezvoltarea democratică a acestor ţări, pentru a avea pe deplin imaginea jaloanelor noului edificiu continental. Suedezii şi-ar fi putut menţine, poate, dominaţia asupra norvegienilor dacă practica democraţiei, chiar în fazele ei de început, n-ar fi pus în evidenţă necesitatea separării, a independenţei celor care formau o altă entitate naţională. Similitudinea de situaţie cu ceea ce se întîmplă astăzi în multe zone ale Europei de est, îndeosebi pe teritoriile fostelor federaţii comuniste (U.R.S.S., Iugoslavia, Cehoslovacia), este bătătoare la ochi şi acesta este un argument pentru a crede că şi soluţiile viabile sînt asemănătoare (aşa cum deja ele sînt profitabile). Istoria, s-ar părea, în linii mari se repetă. Cu toate acestea, sîntem încă departe de a avea garanţia acestei repetări. Experienţa totalitar-comunistă a fost atît de traumatică pentru multe din societăţile estului european, retardările istorice sînt în

multe locuri atît de mari încît, este de presupus, convalescenţa va lua mult timp şi ea nu va fi scutită de încercări-limită, ce se pot dovedi fatale. Naţionalismul actual din Europa de est intră în această fenomenologie a convulsiilor postcomuniste. Prin potenţialul său antidemocratic, el este fenomenul cel mai îngrijorător care se dezvoltă în lumea posttotalitară.

Prăbuşirea regimurilor comuniste a fost urmată cu promptitudine de emergenţa naţionalismului. Regiunea est-europeană, din Caucaz şi pînă la Berlin, de la Riga şi pînă la Tg.Mureş, de la Bratislava şi pînă la Sarajevo, a fost cuprinsă - într-un fel sau altul - de frisonul naţionalismului. Uneori simplă ideologie în ofensivă retorică, dar provocatoare, agresivă, alteori chiar încleştare violentă mai mult sau mai puţin pasageră, frecvent luînd forma războiului civil, naţionalismul a devenit în Europa de est o realitate politică frapantă şi endemică. Vulcanii etnocentrismului erup de mult timp în Abhazia, Nagorno-Karabah, Transnistria, Bosnia-Herţegovina sau ameninţă permanent cu erupţia în Kosovo, Estonia ori în cine ştie care oraş german sau românesc. Animatorii acestei ideologii au deja o tristă notorietate, fie că se cheamă C.V. Tudor sau Gheorghe Funar, István Czurka sau Vladimir Meciar, Valeri Leliamov, Igor Smirnov sau Vladimir Jirinovski, ori chiar şefi de stat precum Miloşevici sau Karadzici. Mai toate ţările est-europene par să aibă întinse zone minate de naţionalism, ameninţînd cu explozia la cel mai mărunt stimul: o infracţiune de drept comun este valorizată politic după identitatea etnică a făptuitorului, putînd astfel să declanşeze incomensurabile violenţe interetnice (aşa cum s-a întîmplat la Bolintin, Mihail Kogălniceanu, Hădăreni sau în cine ştie ce sat din Cehia sau Bulgaria). Autoritatea justiţiei se clatină de fiecare dată în faţa acestor reacţii primare colective, ceea ce legitimează cumva tehnica "ţapului ispăşitor"; nenumărate medii de informare apelează - conştient sau nu - la acest procedeu, întreţinînd astfel în opinia publică prejudecăţi dintre cele mai primejdioase (din acest punct de vedere, romii sînt cei mai expuşi, judecăţile de intoleranţă la adresa lor fiind omniprezente, chiar dacă de cele mai multe ori într-o formă spontană, neprogramatică, ceea ce nu le face mai puţin dăunătoare). Pacificarea deplină a regiunii presupune mai întîi o deminare, operaţie care cere timp şi migală, ambele intruvabile în societăţile postcomuniste în acest moment al inflamării.

Dincolo de bogata morfologie a naţionalismului est-european de astăzi, rămîne constatarea unei corelaţii strînse între colapsul comunismului şi apariţia acestui fenomen, corelaţie care se înfăţişează ca o puternică relaţie cauzală. Deşi fenomenul naţionalist se manifestase de timpuriu, încă de la jumătatea anilor '80, odată cu dezgheţul adus de perestroika lui Gorbaciov (a se vedea apariţia conflictului din enclava Nagorno-Karabah) - ceea ce apare acum ca un semnal evident care avertiza asupra a ceea ce urma să se întîmple la altă scară geografică - totuşi, acest mesaj n-a convins; ecuaţia acestor conflicte părea compusă din necunoscute de sorginte locală, cu totul particulare, fără vreo valabilitate dincolo de frontierele locului.

Generalizarea fulgerătoare a naţionalismului îndată după căderea regimurilor comuniste n-a schimbat sensibil percepţia analiştilor sau a politicienilor; raportată la euforia şi promisiunile sfîrşitului de an 1989, naţionalismul continua, în linii mari, să pară un accident, cumva inevitabil, dar incongruent totuşi cu sensul colosalelor prefaceri din ţările estului european. Una peste alta, în ciuda unor voci foarte răspicate, observatorii politici par încă sideraţi de izbucnirea acestui fenomen, şi chiar dacă astăzi ei admit cvasiunanim iminenţa naţionalismului în descendenţa regimului comunist, nu par dispuşi să-i acorde decît un loc secund, periferic, neesenţial, localist, cîteodată chiar pitoresc (Jirinovski, de pildă, este perceput mai degrabă ca un comediant pe scena politică).

Bagatelizarea aceasta nu ţine, fireşte, de miopie, căci morfologic, fenomenul este perceput cu toată acuitatea. Ea ţine mai degrabă de metodă, întrucît simptomul este în realitate ambivalent şi valorizarea sa antrenează o mulţime de discriminări; în lipsa acestora, simptomul naţionalist este derutant şi înşelător, bruind mesajul politic de fond, aşezînd o pîclă asupra acestor societăţi, făcînd - într-un cuvînt - diagnosticul imposibil. Într-o Europă pornită pe drumul unei noi unităţi, la care ţările est-europene aspiră în mod clar (cum altfel să înţelegi ce s-a petrecut în 1989?), izolaţionalismele frenetice, intoleranţele belicoase, etnocraţiile revanşarde nu pot fi, metodologic, decît boli ale copilăriei democraţiei; ceea ce nu înseamnă că ele nu pot fi grave şi, cîteodată, chiar fatale.

Ceea ce însă face cu adevărat dificilă evaluarea naţionalismului este - cum am semnalat mai înainte - ambivalenţa acestuia. *Grosso modo*, ea are două aspecte. În primul rînd, este vorba de faptul că în ţările Europei de est nu există, la rigoare, un singur naţionalism ca tipar conceptual, ci mai multe; oricum, există cel puţin două tipuri de naţionalisme ireductibile: naţionalismul majoritar şi cel minoritar. În al doilea rînd, un naţionalism anume nu are obligatoriu acelaşi sens în toate împrejurările, el putînd bascula dintr-o parte într-alta; bunăoară, un legitim naţionalism identitar poate deveni, într-o altă situaţie politică, unul resentimentar, intolerant.

Din acest ultim punct de vedere, s-ar putea afirma că naţionalismul are iniţial legitimitate oriunde regimul comunist a fost instalat. Regimurile comuniste au fost funciar antinaţionale, în ciuda faptului că uneori s-au dovedit, paradoxal, naţionaliste. Căci, chiar acolo unde un regim comunist favoriza în mod izbitor o naţiune în detrimentul alteia/altora, unde, deci, se putea vorbi de naţional-comunism (cazul României şi al Bulgariei, dar şi al U.R.S.S. şi al Iugoslaviei, unde ruşii şi, respectiv, sîrbii aveau un statut privilegiat), naţionalismul acesta comunist era într-o măsură alienant pînă şi pentru naţionalişti, care nu-şi puteau regăsi obsesiile în această ideologie decît parţial şi deformat. Iar atunci cînd zelul naţionalist al unora exhiba mai mult decît permitea ritualul ideologic, developînd - din prea mult ataşament - sensuri "ascunse" ale politicii partidului comunist şi popularizîndu-le cu cinism şi slugărnicie, se întîmpla ca aceste acte

ale lor să stîrnească unele reacţii bîlbîite ale puterii totalitare, care nu puteau însă depăşi stadiul unor mustrări învăluite în tandreţe înţelegătoare[3]. Şi chiar dacă această reacţie avea un caracter "tactic" şi pasager, însemnînd doar o scurtă vacanţă de odihnă, zeloşii în chestiune au încercat totuşi sentimente de frustare, ba chiar de victimizare, pe care astăzi nu se sfiesc cîtuşi de puţin să le utilizeze pentru capitalul lor politic: ei au fost "patrioţi" şi înainte şi au pătimit pentru asta. Nu contează că acel "patriotism" era desfigurant; combinaţia de nemăsurată linguşeală pe lîngă mai marii zilei de ieri şi de discurs patriotard, în care "redarea demnităţii naţionale" rima cu amnezia istorică sau cu mistificarea trecutului, era reţeta naţional-comunismului. Rezultatul nu putea fi altul decît o istorie selectivă, de uz propagandistic, cu un scop apăsat xenofob. Indistincţia dintre duşmanul ideologic şi duşmanul naţional, sesizată şi analizată de Michael Shafir[4], nu putea fi susţinută decît prin răstălmăcire istorică. Comuniştii s-au agăţat de această interşanjabilitate pînă în ultima clipă a existenţei lor, topind complet ideologicul în naţional. Evident, totul pare un truc. Sentimentele naţionale autentice au fost lezate de această suprapunere nefirească. Iată de ce, în descendenţa comunismului, peste tot, chiar şi în rîndul majoritarilor, a apărut problema naţională. Edificiul conştiinţei naţionale a cunoscut alterări masive sub coroziunea ideologiei comuniste, fapt pentru care se impune restaurarea sa, adică regăsirea identităţii naţionale. Revoluţia anticomunistă a fost deopotrivă şi o revoluţie naţională, căci a fost o mare acţiune identitară din perspectivă naţională.

Dacă majoritarii se pot prevala de acest argument originar, cu atît mai mult este valabil acesta în cazul minoritarilor. Din acest punct de vedere, aspiraţia identitară a minoritarilor este îndreptăţită pretutindeni, căci peste tot au fost oprimaţi într-un fel sau altul; lucrul acesta este însă mai evident în federaţiile comuniste, unde hegemonia naţiunii celei mai mari din punct de vedere numeric s-a constituit într-o regulă (altfel nu se explică mişcările centrifuge soldate cu destrămarea U.R.S.S.-ului, a Iugoslaviei, a Cehoslovaciei). În cazul federaţiilor comuniste, în ciuda unor aparenţe (să ne amintim, de pildă, că Stalin a fost gruzin, Tito - croat, Dubcek - slovac), regimurile totalitare transmiteau - cu sau fără voia lor, prin simplul fapt al exercitării puterii, prin stilul acesteia - un clar mesaj discriminatoriu: baltici sau moldoveni, slovaci sau bosniaci musulmani, mai toate naţiunile constitutive ale federaţiilor comuniste percepeau diferenţe de tratament şi, implicit, dominaţia naţiunilor majoritare (rusă, sîrbă, cehă). Evident, acest mesaj nu era exprimat deschis, ci întotdeauna era inclus în practica politică, culturală sau religioasă, care opera în principal cu acest criteriu; altminteri, la suprafaţă, acţiona chipurile un principiu non-naţional, care lua forma unei potemkiniade a "naţionalităţilor conlocuitoare" (grija pentru faţadă era teribilă: în oricare comitet central, birou politic, soviet suprem, consiliu local trebuia să se regăsească la centimă compoziţia etnică; era un cantitativism decorativ,

fără să angajeze vreo reprezentare naţională, menit doar să umilească încă o dată grupurile în cauză).

Discriminarea naţională era perceptibilă nu numai prin exerciţiul cotidian al puterii, prin sancţiunile politice aplicate, ci şi prin politicile centrale de asimilare. Limba rusă era omniprezentă şi omnipotentă pe teritoriile sovietice, fie că se numeau Belarus sau Moldova; gradul de utilizare al limbii ruse era însă apreciat ideologic, ca nivel de dezvoltare comunistă, căci limba rusă nu mai era limba rusă ci limba comunismului. Cu cît o limbă era mai diferită decît limba rusă, cu atît vorbitorii ei erau consideraţi mai departe de comunism; era probabil motivul pentru care limba română a moldovenilor era tratată ca idiom slav, încercîndu-se astfel o reducere a handicapului. Aspiraţia identitară a minoritarilor era sufocată nu numai cultural şi lingvistic, ci şi - acolo unde se putea - religios, ca în Ucraina sovietică, unde greco-catolicii deveniseră ortodocşi prin ucaz. Iar unele republici sovietice au trăit un intens sentiment de ocupaţie pe toată durata comunismului, cum s-a întîmplat în Lituania, Estonia şi Letonia.

În aceste condiţii, se înţelege de la sine că temeiurile mişcărilor naţionale erau foarte solide şi că acestea aveau un sens clar anticomunist. "Triburile s-au întors şi drama acestei întoarceri este mai mare acolo unde represiunea a fost mai severă. Se vede acum cu ochiul liber că energiile populare mobilizate împotriva guvernării totalitare (...) au fost alimentate în bună măsură de loialităţile şi pasiunile 'tribale'", remarca Michael Walzer[5], eliminînd din conceptul "noului tribalism" orice aspect peiorativ şi reţinînd în el doar substanţa identitară a grupului.

Numai că această legitimitate, pe care o conferă nevoia de identitate, nu este o achiziţie definitivă. Aplicată mecanic în alte condiţii ea îşi poate perverti sensul. Este vorba, în primul rînd, de naţionalismul majoritarilor, dar şi, adesea, de cel al unor minoritari, susţinut de alegaţii gratuite. Elanul identitar de grup naţional, majoritar sau minoritar, este justificat atîta vreme cît are un sens exclusiv pozitiv, cît timp aspiră la drepturile şi libertăţile proprii; de îndată ce începe să caute "ţapi ispăşitori", să aibă revendicări exclusiviste şi adversative, el îşi pierde justificarea.

Problemele naţionale sînt, deci, diferite de la un stat la altul, de la o regiune la alta, şi - în cadrul acestora - de la o etapă la alta. Am revenit astfel la motivele pentru care nu există un singur naţionalism, reductibil la un concept unic, ci mai multe naţionalisme. Unul din cele două tipuri semnalate mai înainte, cel minoritar, definit doar de atributele identităţii naţionale, nu se păstrează însă întotdeauna în acest perimetru. Uneori el îşi schimbă chiar statutul, devenind din minoritar majoritar, şi nu ştie să reziste tentaţiilor de revanşă. Cazul tratamentului la care sînt supuşi ruşii din Estonia ar putea fi ilustrativ pentru această schimbare de statut şi de sens. Graniţele s-au schimbat, şi insecuritatea pe care o acuză ruşii din afara Rusiei (în număr de aproximativ 25 milioane), dar şi sîrbii din Croaţia, nu este chiar un lucru de neînţeles; ruşi şi sîrbi s-au trezit deodată în condiţia celor care pînă atunci fuseseră minoritari, iar

slovacii, croaţii, estonienii etc., au devenit majoritari în ţările lor. Acestor schimbări naţionale nu li s-a răspuns întotdeauna cu o politică naţională adecvată (am arătat mai înainte cazul politicii estoniene faţă de ruşi, dar exemplele se pot multiplica: politica slovacă faţă de minoritatea maghiară, politica rusofonilor din Transnistria faţă de moldoveni etc.). În acelaşi timp, în state ca România, Bulgaria sau Ungaria nu toate minorităţile sînt satisfăcute de condiţia politică pe care au obţinut-o după revoluţiile anticomuniste, acuzînd guvernele respective, nu fără îndreptăţire, de prelungirea unor politici de asimilare sau de tergiversarea unor măsuri menite să ducă la realizarea lor identitară. Mai mult, dincolo de politica guvernamentală, uneori însă în strînsă legătură cu aceasta, apar mişcări politice şi culturale cu un caracter apăsat etnocentric, xenofob, antisemit: Partidul România Mare şi Partidul Unităţii Naţionale a Românilor, dar şi Mişcarea pentru România şi Partidul Dreptei Naţionale, Partidul Dreptăţii şi Vieţii Ungariei (al lui István Csurka), Partidul Democratic Liberal (al lui Vladimir Jirinovski), "Vatra Românească" şi "Pamiat" etc., care întreţin un climat în care xenofobia se combină cu promisiunea salvaţionistă (în forma etnocraţiei sau/şi a fundamentalismului religios, de factură ortodoxistă sau pravoslavnică). Este explicabil de ce minorităţile, într-un asemenea climat, nu au prea multe motive de confort (maghiarii din Slovacia sau România, albanezii din Kosovo, ruşii din Estonia, armenii din Azerbaidjan, sîrbii din Croaţia, romii şi evreii din mai toate ţările est-europene). Acţionează, în direcţia acestui disconfort, nu numai plăcile tectonice ale istoriei, rivalităţile interetnice adînc înfipte în trecut, clivajele naţionale îndelung cultivate (români/maghiari, ruşi/baltici, sîrbi/croaţi, slovaci/cehi, azeri/armeni, bulgari/turci ş.a.m.d.), ci şi, nu mai puţin, agitaţiile diversioniste, voluntarismul unor lideri ce se cred charismatici, utopiile salvaţioniste, toate acestea înveninînd susceptibilităţile tradiţionale. În discursurile lor, lideri politici precum C.V.Tudor, Jirinovski, Csurka, Meciar ş.a. folosesc în exces "figura duşmanului" care ia mereu chipul alterităţii etnice şi, în consecinţă, aceste mesaje sînt ultimative, pline de sentinţe simbolice.

Naţionalismul majoritarilor (al românilor din România, al ungurilor din Ungaria, al ruşilor din Rusia, al ucrainienilor din Ucraina, al slovacilor din Slovacia etc.) se înfăţişează, de la un anumit nivel, ca incomprehensibil în termenii istoriei sau ai sociologiei, fie acestea şi abisale. Căci, paradoxal poate, de la un anume nivel el nu se mai explică prin determinare, ci prin finalitate, prin scop, - prin proiectul politic urmărit. Cu alte cuvinte, raţiunea sa nu mai trebuie căutată în trecut şi/sau în prezent ci - dacă se poate spune aşa - în viitor. Prin urmare, acest naţionalism funcţionează ca o utopie, una structural foarte asemănătoare cu cea comunistă. Căci, dacă analizăm proiectul politic pe care îl preconizează, net antidemocratic, autoritarist, dictatorial, poate chiar totalitar, vom constata că naţionalismul nu este atît o ideologie în sine, cît un mijloc spre altceva, altfel spus, o simplă stratagemă politică. Alianţa naţionalist-comunistă care se profilează

astăzi în Rusia, în România, Serbia, sau Ucraina devine astfel revelatoare. Este suficient să observăm cîte din personajele vodevilului naţionalist de astăzi au fost înainte prinse în "aparatul" comunist sau în poliţia politică, pentru a vedea ce interese animă pe cei care s-au adunat pe altarul ideologiei naţionaliste; în definitiv, resurgenţi ca C.V. Tudor, Ilie Neacşu, Adrian Păunescu sau Pavel Coruţ, Jirinovski sau Miloşevici nu au altă soluţie politică decît diversiunea naţionalistă; temele recurente din discursul lor - eroizarea poliţiei politice, supralicitarea angajamentului naţional al partidului comunist, specularea sentimentelor de grandoare naţională pe fundalul unui prezent umilitor (Rusia, Serbia) etc. - fac din naţionalism un mutant al comunismului, în care lupta de clasă a fost înlocuită cu xenofobia (generalizată sau selectivă), proletariatul, ca agent istoric, cu naţiunea "purificată" de elementele alogene, iar comunismul, ca viitor luminos, cu etnocraţia. Structural, deci, omologia este deplină, cel puţin în cazul curentului naţionalist cel mai important din punctul de vedere al succesului politic. Acest curent este, cum remarca Michael Shafir, unul al "continuităţii radicale"[6], cu rădăcinile înfipte în primul strat istoric (comunismul), de unde-şi extrage sevele şi valorile, constituindu-se într-un pod - pe durata tranziţiei - către un model politic similar. Evident, naţionalismul este mai puţin disciplinat decît comunismul, este mai lax, mai prolix şi mai contradictoriu, metamorfozele sale sînt mai numeroase şi chiar divergente, după cum se alimentează din stratele istoriei (bunăoară, orientarea mişcărilor de "întoarcere radicală", pentru a folosi o altă sintagmă a lui Michael Shafir) şi după soluţiile de "mîntuire" preconizate, dar în toate ipostazele sale - atît timp cît rămîne scop în sine - el este animat de tentaţia închiderii sociale, a izolaţionalismului, a antiliberalismului şi antiindividualismului, a respingerii valorilor şi instituţiilor democratice.

În final, o întrebare este totuşi inevitabilă: de unde provine forţa persuasivă social a naţionalismului, dată fiind precaritatea argumentelor sale şi, mai ales, eşecul experimentării sale în istorie? Un răspuns cred că se întrevede deja: din stratele profunde ale istoriei. Cum remarca un psiholog, comunismul a pus "la congelator" problemele naţionale aşa cum dospeau ele la începutul anilor '40, fără să facă ceva pentru rezolvarea lor, dimpotrivă[7]; este un motiv pentru care recurenţa actuală a acestora a devenit pur şi simplu explozivă, amînarea însemnînd acumulare sporită de tensiuni. Conflictele interetnice de azi din estul Europei sînt parcă împlinirea unui "blestem al istoriei", a unei fatalităţi tragice; asemenea cutremurelor, ele par să ţină de o logică tectonică. Desigur, la aceasta se mai adaugă ceva. În geneza acestor conflicte există şi un factor artificial, voluntarist, declanşator de reacţii sociale panicarde, provocînd sentimente de insecuritate şi profitînd de pe urma lor. Discursul care întreţine acest climat este de pură extracţie demagogică. El aşează în centrul său o miză altruistă şi justiţiară, făgăduind răsplată şi pedeapsă. Naţionalistul face totul ca să arate că el nu vorbeşte în nume propriu, ci în numele unui grup oprimat, pe care îl slujeşte cu devoţiune maximală, cu fanatism, fiind

întotdeauna gata pentru sacrificiu, pentru jertfă. Este un discurs de extracţie erotică, excesiv şi sufocant. Dar şi ura este la fel: acaparatoare, intratabilă. Excesul, structura "militară" a angajamentului afectiv, maniheismul ţin de esenţa acestei ideologii în expansiune, ca şi victimizarea, complexele de persecuţie, făgăduinţa justiţiară. Asemenea promisiuni au încă efecte scontate în descendenţa unor regimuri paternaliste şi egalitariste, pe fondul mizeriei endemice şi al şocului inegalităţilor, debusolării, frustării, insecurităţii. Iudeo-staliniştii incriminaţi de Istvan Csurka, justiţia pe care C.V.Tudor pretinde că o va realiza în numai 24 ore dacă ar avea puterea pe mînă sau chiloţii şi vodka pe care Jirinovski le-a promis alegătoarelor şi alegătorilor săi - acestea sînt "soluţiile" politice preconizate pentru un sistem în care ar urma din nou "condamnaţi la fericire".

## NOTE

1 .Michael Walzer, "The New Tribalism", *Dissent*, Spring 1992, p.164.

2 ."Nu pot accepta ideea că stalinismul este un fenomen al stângii. În concepţia mea, stalinismul este un fenomen de extremă dreaptă." afirmă, simptomatic, Moshe Lewin ("Nationalism and Economy", în *Dissent*, Spring 1992, p.173).

3 .A se vedea, de pildă, editorialul intitulat "Idealuri", din rev. *Săptămîna*, nr. 509, 5 septembrie 1980.

4 ."Ceea ce face ideal-tipul acestui sui generis comunism xenofob este faptul că duşmanii săi ideologici nu pot fi distinşi de duşmanii săi naţionali", arată Michael Shafir în "Xenophobic Communism", *apud* Vladimir Tismăneanu, *Reinventing Politics. Eastern Europe from Stalin to Havel*, New York, The Free Press, 1992, p.228.

5 .Michael Walzer, *art. cit.*

6 .Michael Shafir, "The Romanian Extreme Right in the Post-Communist Period", *Sfera Politicii*, nr.15, martie 1994, p.4-7 şi nr.16, aprilie 1995, p.16-17.

7 .Thomas M.Pick, "Imaginile duşmanului", *Dilema*, nr.65, 8-14 aprilie 1994, p.15.

**Ghia Nodia**

# *Naţionalism şi democraţie* *

Prăbuşirea comunismului în Europa de Est şi în fosta Uniune Sovietică a avut ca rezultat un avans substanţial al democraţiei liberale şi, în acelaşi timp, o renaştere a naţionalismului. Mulţi dintre analişti par să considere aceste două fenomene drept contradictorii, în măsura în care ei privesc naţionalismul ca antidemocratic prin esenţa lui. Cred că acest punct de vedere este superficial şi ne împiedică să înţelegem ceea ce se petrece în ţările care au ieşit din comunism (şi nu numai în ele). Oricum ar sta lucrurile, experienţa revoluţiei anticomuniste ne obligă la o regîndire nu doar a raportului dintre naţionalism şi democraţie, ci şi a multora din ideile fundamentale ale civilizaţiei moderne.

Prima tentativă importantă în sensul acestei regîndiri s-a produs în chiar ajunul marii răsturnări, odată cu publicarea, în vara lui 1989, a consideraţiilor lui Francis Fukuyama asupra "sfîrşitului istoriei"[1]. Teza principală a lui Fukuyama, dezvoltată mai apoi în întreg cuprinsul unui volum, era că dezintegrarea comunismului lasă cale liberă democraţiei liberale, ca unică prezenţă în spaţiul ideologic, fără alt concurent vizibil[2]. Dezvoltarea omenirii ar fi intrat deci în era postistorică - oricît de plictisitoare ni s-ar părea ea - şi nimic nu pare să mai ameninţe supremaţia democraţiei liberale.

Deşi în linii mari sînt de acord cu analiza lui Fukuyama, nu împărtăşesc aprecierea sa preponderent negativă asupra rolului naţionalismului în instalarea, răspîndirea şi victoria democraţiei liberale. Pe scurt, Fukuyama - în ciuda unor afirmaţii susceptibile încă de interpretare - e de acord cu viziunea predominantă în Occident că democraţia şi naţionalismul îşi sînt ostile unul altuia[3]. Fiecare din ele nu poate să învingă decît pe socoteala celeilalte. Mai mult încă, democraţia a ajuns să fie alăturată unor epitete ca "bun", "civilizat", "progresist", "raţional", etc., în vreme ce naţionalismului i se asociază termeni ca "înapoiere", "imaturitate", "barbarie", "iraţionalitate" şi altele asemănătoare. Postulatul lui Fukuyama că naţionalismul "iraţional" nu poate reprezenta o alternativă viabilă la

---

* Articol apărut în *Journal of Democracy*, Vol. 3, nr.4, October 1992, p.3-21. Text reprodus cu permisiunea editorului.

democraţie şi că, deci, istoria a ajuns la un "sfîrşit fericit", ni-l arată ca pe un optimist. În acelaşi timp, un pesimist de felul lui Shlomo Avineri susţine că adevăratul succesor al comunismului e naţionalismul, nu democraţia, ceea ce înseamnă că istoria îşi continuă cursul[4].

Dar dacă naţionalismul şi democraţia nu sînt realităţi incompatibile? Dacă naţionalismul nu e decît *o componentă* a unei entităţi mai complexe numite "democraţie liberală"? Punînd aceste probleme, vreau să sugerez că ideea de naţionalism este imposibilă - de neimaginat chiar - fără ideea de democraţie şi că nu există niciodată democraţie fără naţionalism. Ambele sînt legate într-un soi de mariaj complicat, incapabile să existe una fără cealaltă, dar trăind laolaltă într-o permanentă stare de tensiune. Unui liberal occidental, aflat sub impresia teribilă a experienţei europene a secolului nostru în materie de naţionalism, divorţul îi poate părea singura soluţie logică în acest caz, însă o astfel de opţiune echivalează cu a lua propriile dorinţe drept realităţi - dacă e să ţinem cont de forţele politice reale.

Modul în care s-au produs prăbuşirea comunismului şi dezintegrarea imperiului sovietic pare să demonstreze valabilitatea ipotezei mele. Dimpotrivă, eşecul principalelor curente din ştiinţele politice occidentale în abordarea evoluţiilor rapide din estul postcomunist se datorează, fie şi în parte, înţelegerii unilaterale de către Occident a naţionalismului şi a raporturilor acestuia cu democraţia.

Această înţelegere unilaterală îşi are izvorul, în mare măsură, în orientarea ştiinţelor sociale apusene către determinismul economic şi în gustul lor excesiv pentru judecăţile de valoare. A postula că evoluţiile sociale nu pot fi explicate în mod cu adevărat "ştiinţific" decît prin prisma condiţiilor economice înseamnă a te situa aproape de doctrina modernă a instrumentalismului, conform căreia naţiunile şi naţionalismul iau naştere ca urmare a: 1) procesului de industrializare şi 2) manipulării de către elite a maselor în scopul propriilor interese (în ultimă instanţă economice). Această atitudine "scientistă" nu îi împiedică, totuşi, pe mulţi dintre savanţii occidentali care o sprijină să utilizeze "democraţie" sau "naţionalism" mai degrabă ca termeni evaluativi decît descriptivi. Democraţiei i se atribuie astfel rolul eroului "pozitiv", care nu are nimic de-a face cu naţionalismul "cel rău".

Desigur, nici un specialist în ştiinţe sociale nu poate evita complet recursul la aprecieri de valoare. Eu însumi, de pildă, subscriu la afirmaţia lui Winston Churchill că democraţia e un sistem politic foarte prost, justificat doar de faptul că toate celelalte sînt mai rele decît el. Atitudinea valorizatoare rămîne, totuşi, incompatibilă cu demersul teoretic. Ca teoretician, nu pot fi interesat dacă naţionalismul e "bun" sau "rău"; ceea ce importă e faptul că el există. Pe de altă parte - şi aici sînt de acord cu Fukuyama - realităţile sociale nu depind numai de date obiective; pot exista, şi chiar există, atitudini umane subiective care sfidează orice tentative de reducţionism. Acesta e un adevăr pe care s-ar cuveni să nu-l uităm, dacă vrem să înţelegem relaţia dintre democraţie şi naţionalism.

Este esenţial să începem analiza asupra naţionalismului şi democraţiei prin a face anumite

distincţii. În primul rînd, deşi termenii "democraţie" şi "democraţie liberală" sînt adesea utilizaţi cu acelaşi înţeles, cel din urmă combină două idei distincte, cea de *liberalism* şi cea de *democraţie*, a căror compatibilitate nu e atît de evidentă pe cît poate ea părea cetăţeanului occidental mediu de azi. Între cele două există o oarecare diferenţă, şi chiar o tensiune, care face ca atitudinile lor faţă de naţionalism să fie diferite. În al doilea rînd, nu putem trece cu vederea diferenţa marcantă între democraţiile *tinere* (care apar adesea în state recent constituite) şi regimurile democratice solide, existente în state cu o tradiţie îndelungată şi neîntreruptă a suveranităţii. Naţionalismul se manifestă în chip diferit în fiecare din cele două categorii de state. Pornind de la ambele distincţii menţionate, s-ar putea spune că proba unei democraţii *mature* constă în atingerea proporţiei optime între principiul liberal şi cel democratic, în vreme ce durerile facerii, caracteristice tinerelor democraţii, marchează efortul de a realiza un astfel de compromis între liberalism şi democraţie. O a treia distincţie, pe care o consider semnificativă pentru discuţia noastră, este cea între democraţiile liberale de sorginte "autohtonă" şi cele "importate". Democraţia modernă a luat naştere, iniţial, în Europa Occidentală şi în America de Nord; abia mai tîrziu modelul democratic a început să se răspîndească în întreaga lume; azi, după ce a înfrînt comunismul în Războiul Rece ea pare să fi atins o recunoaştere aproape universală. Coincid însă premizele istorice şi mecanismele care stau la originea democraţiei cu cele care au dus la răspîndirea ei? Este relaţia dintre principiile liberale şi cele democratice aceeaşi în democraţiile "indigene" şi în cele de "import"? Joacă naţionalismul un rol identic în ambele cazuri? După părerea mea, răspunsul la această ultimă întrebare este negativ: lucrul acesta se va dovedi util, cred, în discuţia noastră.

În fine, să nu uităm că sîntem martorii unui proces fără precedent în istorie: tranziţia la democraţie *după comunism*. Toate tranziţiile precedente au avut ca punct de plecare societăţi tradiţionale. E acest aspect relevant pentru evaluarea rolului jucat de naţionalism în tranziţia spre democraţie? Cred că da.

## *Logica democraţiei*

Principiul suveranităţii poporului constituie nucleul democraţiei; conform lui, forma de guvernămînt poate fi legitimată doar de voinţa celor guvernaţi. Trebuie să distingem acest principiu general de *procedurile* democratice, acele instrumente destina-te să evalueze ceea ce poporul vrea cu adevărat. Desigur, principala procedură este cea a alegerilor. Alte proceduri servesc la apărarea democraţiei prin limitări impuse conducătorilor aleşi, prin măsuri ca separarea puterilor, limitarea posibilităţii de realegere, condiţionări speciale pentru amendamentele constituţionale, etc.

Democraţie este, se presupune, o întreprindere cu un înalt grad de *raţionalitate*. Că ea e profund îndatorată tradiţiei filosofice raţionaliste, aceasta se poate vedea cu uşurinţă în conceptul de contract social, după care societatea este creaţia unor indivizi liberi şi conştienţi, care urmăresc optimizarea

propriilor interese. Democraţia e un sistem de norme legitimat de voinţa poporului; se presupune, deci, că oamenii vor alege în general ceea ce li se pare că este în interesul lor. Aşa se face că tot ceea ce pare insuficient fundamentat raţional, fie că e vorba de filosofiile iraţionaliste sau de trăirile umane iraţionale, e considerat, de obicei, opus ideii de democraţie. Naţionalismul e doar unul din exemplele de fenomene iraţionale, indezirabile dintr-o perspectivă democratică. Prin urmare, argumentînd că există o legătură necesară şi pozitivă între naţionalism şi democraţie, merg împotriva curentului opiniei comune.

Spre a vedea cum anume un fenomen neraţional ca naţionalismul se poate dovedi esenţial pentru construcţia democratică, este util să o comparăm pe aceasta din urmă cu un joc. Ca oricare joc, democraţia constă dintr-un set de reguli, a căror validitate depinde în întregime de voinţa unei comunităţi date (jucători sau cetăţeni) de a le respecta. Această analogie corespunde ambelor aspecte ale democraţiei pe care le-am menţionat: principiul suveranităţii populare şi faptul că această suveranitate se poate manifesta pe deplin doar în măsura în care un număr de reguli (constituţia şi legile) sînt create în numele ei. Suveranitatea populară constă în presupunerea că "Noi, Poporul" vom acţiona doar după reguli stabilite în mod liber de către noi înşine. De obicei, acestor reguli (spre deosebire de regulile unui joc) li se atribuie o valoare morală independentă care, la rîndul ei, poate fi fondată pe anumite convingeri religioase ("*In God We Trust*"). Însă modul concret de *interpretare* a acestor valori morale universale (sau a voinţei lui Dumnezeu) depinde de indivizii care nutresc convingerile respective - adică de "Noi, Poporul". Tocmai în aceasta constă diferenţa de principiu dintre democraţie şi sistemele politice (fie ele tradiţionale sau moderne) în care o elită conducătoare interpretează voinţa divină (sau un echivalent al ei, de pildă "legile" marxiste ale dezvoltării istorice) şi stabileşte reguli corespunzătoare cu această interpretare.

A compara democraţia cu un joc presupune considerarea ei drept o construcţie în întregime raţională. Totuşi, dacă ducem analogia mai departe vor ieşi la iveală şi aspectele neraţionale ale acestei construcţii democratice. Un joc are nevoie, pe lîngă reguli, de jucători şi de un spaţiu de joc. În cazul jocului, toate acestea sînt absolut convenţionale şi arbitrare, ceea ce nu e şi cazul democraţiei. Legile democratice ("regulile jocului") pot fi rezultatul consensual al unui proces raţional de decizie, însă componentele şi teritoriul statului ("jucătorii" şi "spaţiul de joc") în care aceste legi vor fi în vigoare nu pot fi definite în acest mod. Democraţia dispune, desigur, de categorii standard (cetăţenia şi graniţele) pentru a defini jucătorii şi spaţiul de joc. Însă criteriile pentru a decide cine e cetăţean şi pînă unde se întind graniţele statului nu pot fi derivate din nici un fel de logică intrinsecă a construcţiei democratice.

O democraţie viabilă presupune punerea la punct a acestor probleme, indiferent că logica acţiunii democratice raţionale dispune sau nu de resursele interioare de rezolvare a lor. E adevărat că principiul democratic al autodeterminării şi procedura demo-

cratică a votului pot să uşureze rezolvarea acestor probleme, însă logica democraţiei, ca atare, nu oferă criterii specifice pentru orientarea votului cuiva sau pentru a identifica ce oameni şi ce teritorii urmează să fie incluse în organizarea politică (*polity*). Ce anume ar putea împiedica sau, dimpotrivă, ce ar putea face ca un grup oarecare de indivizi de pe un teritoriu dat să se alăture sau să se separe de o entitate politică mai largă?

De vreme ce ideea de democraţie e universală, pare logic ca principiul suveranităţii poporului să fie, în ultimă instanţă, încarnat într-o organizare politică mondială. Dar asta ar presupune ca tranziţia democratică să fi fost una globală de la bun început, şi apoi ca oamenii, înşişi să o fi dorit astfel. Istoria nu confirmă însă nici una din aceste ipoteze. Democraţia a luat întotdeauna naştere în cadrul unor comunităţi distincte; nu există nici o mărturie că undeva, cîndva, indivizi izolaţi, liberi şi conştienţi s-au alăturat spre a conveni asupra unui contract social democratic *ex nihilo*. Ne place sau nu, naţionalismul este forţa istorică răspunzătoare de crearea unităţilor politice necesare pentru o guvernare democratică. "Naţiunea" nu e decît un alt nume pentru "Noi, Poporul".

## *A construi naţiuni*

Naţionalismul european tradiţional a căutat să formuleze acele criterii obiective ale caracterului naţional, care ar permite oricărei comunităţi date să-şi justifice în mod raţional pretenţia la "autodeterminare". Astfel de criterii ar putea fi limba, originea comună, o tradiţie istorică a statalităţii, etc., toate capabile - sau, cel puţin, aşa s-a sperat - să aşeze edificiul democratic pe un fundament în întregime raţional. Ar exista deci criterii obiective, universal valide, care să facă posibilă o împărţire "justă" a spaţiului geografic între dife-ritele popoare; grupurile sau indivizii care ar nutri îndoieli asupra apar-tenenţei lor la o anumită naţiune ar avea la îndemînă standarde corecte şi imparţiale pentru a căpăta o certitudine, într-un sens sau în celălalt. Dar istoria reală a naţionalismelor, ca să nu mai vorbim de criticile teoretice ale unor savanţi ca Hans Kohn sau Ernest Gellner, a demonstrat că astfel de criterii obiective şi universale sînt de neatins.[5] Transformarea comunităţilor etnice premoderne în naţiuni moderne a fost întotdeauna mediată de contingenţe istorice şi de un efort politic conştient; pur şi simplu nu există graniţe naţionale prestabilite, nici prin voinţa divină, nici în mod natural.

Oricît de mult va fi subminat această descoperire pretenţia naţionalismului că poate oferi criterii raţionale şi universal-valabile, ea nu a schimbat funcţia naţionalismului de modelare a comunităţilor politice democratice (adică autodeterminate). Criteriile care disting naţiunile între ele pot să nu treacă testul validităţii universale şi obiective, însă coeziunea politică indispensabilă democraţiei nu poate fi realizată decît dacă oamenii decid ei înşişi că alcătuiesc o naţiune.

Caracterul insuficient de raţional al principiului naţionalist poate zdruncina bazele democraţiei şi poate duce chiar la vărsare de sînge. În absenţa unor criterii universal-valabile de apartenenţă naţională, apar conflicte

nu întotdeauna posibil de soluţionat în mod just şi raţional. E greu de găsit chiar şi o naţiune insulară care să nu fi avut anumite dispute teritoriale cu vecinii săi. Calea tipică de soluţionare a unor astfel de conflicte a fost întotdeauna războiul. Numeroase naţiuni se confruntă cu minorităţi etnice pe care le tratează ca potenţial trădătoare şi care, la rîndul lor, îi consideră pe majoritari ca aşa-zişi opresori. Există diferite modalităţi de rezolvare a acestor probleme: soluţii radicale "finale" ca genocidul sau expulzarea, soluţii graduale precum asimilarea sau soluţii de compromis, de genul diverselor variante de autonomie comunitară sau regională în cadrul unui stat federal. Dar soluţiile se impun numai rareori fără suferinţe şi violenţă, ceea ce explică de ce atît de mulţi partizani ai democraţiei moderne doresc cu ardoare să evite principiul naţionalist. Oricum, dorinţele nu pot dicta realităţii.

Încercările de a nega realitatea şi importanţa naţionalismului provin adesea din refuzul de a admite că democraţia, presupusă a fi întruchiparea însăşi a raţionalităţii, e irefutabil clădită pe o bază neraţională. Stadiile timpurii ale construcţiei democratice arată foarte limpede că un act neraţional de definire politică (a stabili cine aparţine acelui "Noi, Poporul") e o precondiţie necesară pentru un comportament politic raţional. Incapa-citatea de a recunoaşte acest adevăr i-a împiedicat pe majoritatea intelectualilor occidentali să înţeleagă ce se întîmpla cu adevărat în (sau mai degrabă cu) Uniunea Sovietică în anii perestroikăi. Avertismentele lor că naţionalismul e un obstacol major în calea reformelor democratice arătau în ce măsură ei ignorau adevărul că toate mişcările *cu adevărat* democratice (cu excepţia celei din Rusia propriu-zisă) erau în acelaşi timp naţionaliste. Conducătorii republicilor pornite pe calea obţinerii independenţei erau întrebaţi ce cîştiguri de ordin economic aşteptau odată cu independenţa, în vreme ce naţiunile însele vedeau în suveranitate mai degrabă un scop în sine decît un mijloc de a deveni prospere.

Relaţia de interdependenţă dintre democraţie şi naţionalism se manifestă şi în alt mod. Regimurile democratice moderne sînt, nu mai puţin decît naţiunile moderne însele, nişte construcţii artificiale. Democraţia premodernă era legată exclusiv de *polis,* clasicul oraş-stat. Această democraţie era, în esenţă, corespunzătoare personalităţii umane: întinderea ei era redusă geografic, iar cetăţenii aveau o relaţie directă, nemediată unul cu celălalt. Democraţia modernă se întinde mult dincolo de acest spaţiu restrîns şi aproape familiar, ceea ce impune cetăţenilor un sentiment al comunităţii bazat mai mult pe propria lor gîndire sau imaginaţie, decît în mod nemijlocit pe simţurile lor.[6] Naţiunile, ca şi democraţiile moderne sînt, în marea lor majoritate, prea întinse ca să poată exista fără acest "imaginat" sentiment al comunităţii.

Cunoscutul studiu al lui Eugen Weber *Peasants into Frenchmen* ne arată că în pragul Revoluţiei Franceze (care stă la originea naţiunii franceze în înţelesul ei modern) puţini dintre locuitorii satelor - într-o societate în mare parte rurală ca aceea a Vechiului Regim - se considerau în mod clar "francezi"; şi într-adevăr, mulţi dintre ei nici măcar nu vorbeau franceza.[7]

Coeziunea a fost fructul unui efort politic deliberat, centralizat şi adesea dureros; naţiunea franceză astfel constituită e mai mult un produs "artificial" decît unul "natural". Titlul cărţii mai sus pomenite ar fi putut la fel de bine să fie *De la ţăran la cetăţean,* ceea ce ar fi subliniat paradoxul implicat de transformarea ţăranilor(= oameni de la ţară) în cetăţeni (= locuitori ai cetăţii, ai oraşului) fără a-i aduce, de fapt, în oraşe. Acesta este, în fond, chiar paradoxul care a făcut posibilă democraţia modernă, căci democraţia, fenomen iniţial urban, a trebuit să se răspîndească apoi pe tot cuprinsul unei ţări (adică şi în zonele rurale, unde majoritatea oamenilor încă mai trăiau la începutul procesului democratic). Faptul a fost posibil doar datorită unui efort politic conştient, asumat fie de o administraţie centralizată (de stat), fie de elitele culturale, fie de altcineva. În realitate, transformarea ţăranilor în francezi *şi* cetăţeni a fost un singur proces. Ţăranii puteau deveni francezi doar devenind cetăţeni şi invers: cele două procese sînt distincte poate în teorie, însă nu şi în practică.[8] Prin urmare, cerinţele construirii democraţiei furnizează stimulente pentru modelarea naţiunilor din materialul etnic preexistent. A spune, precum Ernest Gellner, că "naţionalismul produce naţiuni" implică, de asemenea , a spune că tranziţia spre democraţie (şi nu doar industrializarea sau capitalismul) produce naţiuni.[9] Iată de ce, în democraţiile emergente, mişcările democratice şi cele de independenţă naţională sînt adesea unele şi aceleaşi. Ambele acţionează în numele "autodeterminării": "Noi, Poporul" (adică naţiunea) ne vom decide propria soartă, vom asculta doar de acele reguli pe care noi înşine le-am stabilit şi nu vom permite nimănui, fie el monarh, uzurpator sau putere străină, să ne conducă fără consimţămîntul nostru.

Argumentele de mai sus sînt relevante mai cu seamă pentru tinerele democraţii, în care e nevoie de naţionalism pentru a pune în mişcare procesul democratic. Rolul sentimentului naţional în susţinerea acestui proces e cu totul altul. Odată realizate stabilitatea şi securitatea în interiorul graniţelor, sentimentele naţionale pot începe să scadă treptat în intensitate şi importanţă. Ne-am putea, eventual, întreba dacă în Occident are sau nu loc un astfel de proces, dar asta este deja o altă problemă.

## *Liberalism versus naţionalism*

Majoritatea denunţurilor naţionalismului în numele democraţiei sînt, în realitate, denunţuri ale naţionalismului în numele *liberalismului.* Înţeleg prin liberalism acea doctrină pentru care libertatea persoanei umane constituie valoarea politică fundamentală. În ceea ce-l priveşte, naţionalismul acordă preeminenţa drepturilor colective bazate pe rasă, cultură sau alt fel de trăsături comune. Liberalismul susţine dreptul individului de *a alege,* în vreme ce naţionalismul acordă întîietate unor aspecte care nu depind de o alegere personală. Oricum controversa aceasta vizează ceva mai mult decît preferinţele valorice. Argumentul liberal fundamental împotriva naţionalismului este că naţiunea e "ireală" ("închipuire", "artificiu", "invenţie", etc.), în timp ce persoana

umană e pe de-a-ntregul "reală". Strîns înrudită cu această viziune este și ideea că individul (purtător al unor drepturi inalienabile) e "rațional", în vreme ce națiunea e "irațională". Națiunea e considerată o entitate irațională și ireală pentru că, așa cum am văzut, nu există criterii universale și obiective ale caracterului național. Fukuyama oferă următorul argument pentru această diferențiere: "Distincția dintre uman și non-uman este în întregime rațională: numai ființele umane sînt libere, adică capabile să se înfrunte pentru recunoaștere, într-o luptă a cărei miză este numai prestigiul. Această distincție este bazată pe natură sau, mai degrabă, pe o separare radicală între domeniul naturii și cel al libertății. Dimpotrivă, distincția între un grup uman și un altul este un produs accidental și arbitrar al istoriei umane".[10]

Cele de mai sus demonstrează cît de puțin fondată este pretenția liberalismului că s-ar sprijini pe niște baze *rationale*. Distincția între uman și neuman e "rațională" doar în sensul că e evidentă și că poate fi descrisă în termeni "naturali". Dar pretenția la recunoașterea universală a omului ca om (drept pe care atît Fukuyama cît și eu îl considerăm nucleul liberalismului) nu se bazează doar pe distincția între domeniile uman și neuman. Ceea ce stă la baza doctrinei "demnității" individului nu e atît *faptul* că omul e diferit, cît ideea că există ceva în această diferență care o face să aibă o valoare absolută. Această valoare nu este însă nici evidentă empiric, nici "naturală". Fukuyama însuși admite, în filiație hegeliană, că invocarea dreptului indivizilor la o recunoaștere personală universală are ca sursă creștinismul, pe care el îl numește "o ideologie a sclavilor" (prin contrast cu "ideologia stăpînilor", care presupune recunoașterea doar pentru stăpîni).[11] Creștinismul a fost acela care a atribuit exclusiv sufletului omenesc un soi de valoare transcendentă. Dacă însă creștinismul ar fi numai o "ideologie" (ceea ce înseamnă că este fals prin definiție), atunci argumentele în favoarea recunoașterii umane universale se bazează pe o premiză falsă, această recunoaștere neputînd fi cu siguranță calificată drept "rațională" sau "naturală". Firește, nu e obligatoriu să fii creștin pentru a fi o persoană cu demnitate umană, dar atunci nici nu este absolut necesar să pretind că cererea de a-mi fi recunoscută valoarea libertății personale ar fi fondată pe considerații "raționale" (adică științific demonstrabile).

Cu toate că democrația liberală ar putea să datoreze multe din succesele ei progresului raționalității științifice, nici principiile democratice și nici cele liberale nu sînt fondate pe o bază rațională. Amîndouă pot fi descrise ca "neraționale" sau "preraționale" (nu neapărat "iraționale", ceea ce de obicei înseamnă ostile rațiunii). În acest caz (ca și în celelalte, după părerea mea) preferințele valorice trebuie puse, în ultimă instanță, pe seama credinței (precum cea creștină, într-o mare măsură) și nu a unei cunoașteri raționale.

E adevărat că teoria modernă a instrumentalismului despre caracterul circumstanțial, contingent al națiunilor a năruit mitul națiunii ca entitate supraistorică, ce-și trage seva dintr-o ordine transcendentă sau naturală. Asta nu face însă ca națiunea să devină

"ireală" în ochii omului de rînd, născut într-o societate, un stat, o cultură concrete şi confruntat cu opţiuni concrete în plan social, politic, spiritual şi existenţial. Pentru a fi "reală", naţiunea nu are nevoie să fie "raţională".

## *Caracter naţional şi personalitate umană*

Nu am afirmat încă nimic care să contrazică înţelepciunea convenţională conform căreia liberalismul şi naţionalismul sînt principii care se exclud reciproc şi între care trebuie făcută o alegere. Ne putem atunci întreba dacă nu există vreo relaţie *pozitivă* între liberalism şi naţionalism, ca şi între ideea de caracter naţional şi cea de personalitate umană. Nu e o întîmplare faptul că ambele idei sînt, istoric vorbind, creaţii ale epocii moderne. Relaţia lor e nu doar mediată de mecanismele "obiective" ale modernizării; originea conexiunii lor mai profunde trebuie căutată în paradigma modernă a gîndirii, din care izvorăşte şi ideologia liberală.

În centrul paradigmei modernităţii stă conceptul de personalitate umană autonomă. Purtătoare a unei valori unice şi transcendente, această personalitate (care în concepţia kantiană e întotdeauna scopul şi n-ar trebui niciodată să devină un mijloc) e dispusă să urmeze doar regulile stabilite prin propriile decizii (autodeterminare). Deşi se afirmă adesea că această idee are în mod necesar implicaţii ateiste, ea derivă, istoric vorbind, din tradiţia creştină. Mai mult încă, o fiinţă umană autonomă poate, în principiu, să afirme existenţa unei ordini divine absolute susţinînd, în acelaşi timp, că interpretarea acestei ordini şi aplicarea preceptelor ei în cazuri specifice cade, în ultimă instanţă, în seama raţiunii şi a conştiinţei morale a persoanei, mai degrabă decît în seama unei comunităţi sau a unei instituţii.[12]

Într-o relaţie intrinsecă cu această idee de personalitate umană se află şi conceptul de caracter naţional: este ceea ce distinge, de altfel, naţionalismul conştient de sine al modernilor de etnicitatea originară. Esenţa etnicităţii constă în extensia ideii de familie la nivel macrosocial. Comunitatea e "închipuită" ca o mare familie avînd un strămoş comun. Dimpotrivă, naţiunea se "închipuie" pe sine nu ca o familie, ci ca o personalitate indivizibilă, cu un caracter distinct.

Conştiinţa de sine naţională e structurată pe modelul personalităţii umane din două puncte de vedere. În primul rînd, naţiunea este o comunitate umană constituită în jurul ideii de *autodeterminare*. Naţiunea modernă, asemeni omului modern conştient de sine (şi spre deosebire de vechiul *etnos*), ascultă doar de acele legi pe care ea însăşi le-a stabilit şi respinge reguli impuse de o forţă externă. În al doilea rînd, naţiunea, nu mai puţin decît o persoană individuală, are nevoie de parteneri de interacţiune în scopul unei recunoaşteri reciproce. Naţiunile au nevoie de alte naţiuni. Naţiunea se poate înţelege şi recunoaşte pe sine doar în contextul mai larg al istoriei omenirii - idee de neimaginat, chiar şi de către conştiinţa etnică cea mai evoluată (cea a vechilor greci, de pildă). Ideea de comunitate şi caracter naţional e ideea unei participări la

umanitate, iar ideea umanităţii ca o "familie de naţiuni" reprezintă, de multă vreme, pivotul naţionalismului liberal.

Relaţia conceptuală dintre caracterul naţional şi personalitatea umană are un corolar important. O naţiune îşi afirmă dreptul la autodeterminare nu ca pe un privilegiu exclusiv, ci ca o cale de împlinire a ideii generale că fiecare naţiune merită un stat propriu. Nu văd de ce Fukuyama e de părere că naţionalismul ar fi, prin definiţie, "megalotimic" (pretinzînd o mai mare recunoaştere), în timp ce individualismul liberal ar fi, prin definiţie, "izotimic" (pretinde recunoaştere egală pentru toţi). Naţionalismul propriu-zis nu reclamă, după cum susţine Fukuyama, "recunoaştere doar pentru membrii unui grup naţional sau etnic dat"[13] Această atitudine e mai bine descrisă de termeni ca "rasism" sau "şovinism". De asemenea, naţionalismul nu pretinde recunoaştere doar pentru membrii individuali ai unui grup naţional sau etnic dat. El reclamă recunoaşterea naţiunii ca întreg, ceea ce înseamnă dobîndirea semnului său distinctiv de comunitate naţională: statutul legal de stat independent (comparabil cu statutul legal de cetăţean în cazul unei persoane individuale) şi acceptarea acesteia ca membru cu drepturi egale în "familia naţiunilor". Ideea de bază a naţionalismului e cel puţin tot atît de "izotimică" precum cea a personalismului individualist, deşi naţiunile pot deveni "megalotimice", la fel ca şi indivizii.

Un alt semn al înrudirii dintre liberalism şi naţionalism e faptul că amîndouă sînt criticate adesea pentru acelaşi motiv: anume că ar fi divizante. Individualismul atomizant, specific liberalismului, divizează comunitatea, se spune, în vreme ce naţionalismul divizează umanitatea. Ambele acuzaţii sînt întrucîtva corecte, dar trec cu vederea lista de realizări practice care demonstrează că liberalismul şi naţionalismul sînt şi cele mai eficiente forţe *unificatoare* pe care le-a cunoscut istoria.

Individualismul liberal e divizant din punct de vedere emoţional, însă numai societăţile liberale au atins o pace civilă stabilă, în vreme ce ideologiile comunitare "afective" incită adesea la vărsarea de sînge. Încercările de a unifica lumea în numele unor doctrine universaliste precum creştinismul (mă refer la creştinism ca forţă *politică*) sau comunismul n-au făcut decît să ducă la ostilităţi pe plan internaţional. În ciuda faptului că s-a vărsat destul sînge în numele "intereselor naţionale", prima organizaţie care a reunit aproape întreaga lume se numeşte "Naţiunile Unite" (şi nu Biserica Universală sau Internaţionala Comunistă), ea fiind fondată pe un naţionalism izotimic ("respect pentru suveranitatea naţională", "inviolabilitatea frontierelor", etc.). Principiile generale ale naţionalismului par şi astăzi să fie acceptate în lume pe o scară mai largă decît cele liberale sau ale altor ideologii.[14] Acea parte a lumii care a inventat naţionalismul - Europa Apuseană - a fost şi cea care le-a depăşit pe toate celelalte în materie de formulare a unor modele noi de unitate internaţională. Europa a ajuns la acest nivel fără precedent de respect reciproc între naţiuni nu prin minimalizarea naţionalismului, cum cred mulţi, ci prin cultivarea laturii sale izotimice. Statele

independente renunţă, de bună voie, la o tot mai mare parte din suveranitatea lor tocmai pentru că ea le este respectată. Evoluţia de la megalotimie la izotimie e posibilă nu doar în cazul indivizilor, ci şi în cel al naţiunilor.

## *Dilema liberală*

Cu toate că majoritatea liberalilor au denunţat, după cel de-al doilea război mondial, naţionalismul ca pe un atavism barbar, liberalii clasici ai secolului al XIX-lea nutreau opinii ceva mai nuanţate în această privinţă. Nu există, teoretic vorbind, nimic în principiul liberal care să postuleze acceptarea conceptului de "caracter naţional", fiindcă persoana umană autonomă e pentru liberalii veritabili *unitatea* ultimă de analiză. Atitudinea liberalilor faţă de naţionalism e însă mediată de atitudinea lor faţă de *stat*.

Orice stat implică, în mod necesar, un anume grad de dominaţie sau represiune - lucruri pe care liberalii le detestă prin natura lor. Ei privesc statul ca pe un rău necesar, acceptabil doar pentru că absenţa lui ar fi pentru individ un lucru şi mai rău. Iată de ce liberalii au făcut pace cu statul, singura forţă capabilă să împiedice războiul tuturor împotriva tuturor şi să garanteze libertăţile individuale.

Întrebarea cheie rămîne atunci: ce fel de stat? Astăzi apare de la sine că liberalii preferă statul democratic oricărui altuia. Însă liberalii nu au ajuns fără întîrziere la această concluzie. De ce n-ar susţine ei, de pildă, o monarhie luminată respectabilă? În fond, baza socială a liberalismului a fost întotdeauna una elitist-aristocratică (dacă nu în sens ereditar, cel puţin în sens moral şi intelectual). Liberalii s-au temut în permanenţă de *demos*, ca de o ameninţare la adresa libertăţii.[15] Tirania majorităţii - deci a mediocrităţii - este o primejdie inerentă a democraţiei. În cele din urmă, liberalii au ajuns să deteste însă tirania nobleţii de sînge asupra nobleţii sufletului, şi arbitrariul conducătorilor dinastici, chiar mai mult decît mediocritatea şi, prin urmare, au adoptat modelul democratic; făcînd acest pas, ei au trebuit să respecte şi, pînă la un punct, să accepte chiar voinţa majorităţii. Aşa cum am văzut însă, voinţa majorităţii înclină adesea spre o doză mai mare sau mai mică de naţionalism.

Această dilemă a fost exprimată cu claritate în lucrările unor importanţi adepţi ai liberalismului din secolul al XIX-lea, ca John Stuart Mill sau Lordul Acton. Mill nu era un naţionalist emoţional, ci mai degrabă un adept al liberalismului *democratic*, pentru care "existenţa unor instituţii libere este aproape imposibilă într-o ţară alcătuită din mai multe naţionalităţi... Coincidenţa, în linii mari, a frontierelor de stat cu limitele spaţiului geografic ocupat de un popor e în genere o condiţie necesară pentru existenţa unor instituţii libere."[16] Optînd pentru democraţie, Mill s-a văzut constrîns să accepte şi naţionalismul.

În schimb, Lordul Acton era un adversar declarat al principiului naţionalist, pe care îl considera incompatibil cu libertatea individuală; spre deosebire de Mill, el era de părere că "alăturarea diferitelor naţiuni într-un singur stat e o condiţie tot atît de indispensabilă unei vieţi civilizate pe cît e coexistenţa bărbaţilor şi femeilor în cadrul unei societăţi."[17] Aceasta l-a

condus, în mod logic, la o acceptare moderată a dominaţiei de rasă şi a administraţiei imperiale.[18] Lordul Acton aproape că a respins democraţia, denunţînd principiul rousseauist al legalităţii ca pe o doctrină la fel de eronată ca naţionalismul sau comunismul.[19] Spre descumpănirea unor aristocraţi liberali ca Lordul Acton, popoarele însele încep întotdeauna construcţia democratică, atunci cînd le stă în puteri, cu crearea unor state naţionale independente, care se pot dovedi în cele din urmă mai puţin ataşate libertăţilor individuale chiar decît vechiul Regim.

Astăzi, cînd a devenit clasă de mijloc, Poporul nu mai pare atît de periculos. Şi totuşi liberalii resping naţionalismul mai puternic decît oricînd. De ce? Există, firește, mai multe explicaţii. Rolul jucat de extremismul naţionalist în cele două războaie mondiale ale secolului nostru a avut un impact major asupra liberalilor. Procesul de decolonizare postbelic a făcut din "autodeterminarea naţională" o problemă specifică mai cu seamă lumii a treia, accentuînd astfel tendinţa liberalilor de a asocia naţionalismul cu "înapoierea".

Cred că vechea teamă de popor a liberalilor n-a murit încă, deşi, odată ce opţiunea pentru absolutismul luminat a devenit imposibilă, liberalii nu-şi mai pot permite să fie deschis antidemocraţi. Teama de popor ia, prin urmare, forma mult mai respectabilă a aversiunii faţă de naţionalism. În clipa în care un soi de Vechi Regim inofensiv a părut să ia naştere pe ruinele Uniunii Sovietice, liberalii occidentali l-au preferat pe Mihail Gorbaciov, monarh luminat şi neales al acestui regim, mai necioplitului, dar democratic alesului Boris Elţîn (un conducător care părea tot atît de imprevizibil ca şi poporul care-l desemnase), ca să nu mai pomenim de liderii naţionalişti legitimaţi democratic din celelalte foste republici sovietice.

## *Cele două feţe ale naţionalismului*

În ciuda a ceea ce am afirmat pînă aici despre afinităţile teoretice dintre naţionalism, pe de o parte, şi democraţie şi liberalism, pe de altă parte, este de necontestat că în practică naţionalismul s-a dovedit, adesea, neliberal şi uneori antidemocratic.

Naţionalismul e asemeni unei monede cu două feţe: una politică, cealaltă etnică. S-a încercat să fie prezentate aceste două feţe ca două tipuri distincte de naţionalism, unul "bun" şi celălalt "rău".[20] Acestea nu sînt însă decît tipuri ideale; în realitate, naţionalismul e întotdeauna *atît politic cît şi etnic,* deşi una din aceste laturi poate predomina într-o măsură sau alta. Ideea de naţionalitate e una politică, şi nu există naţionalism fără o componentă politică. Substanţa sa e însă în chip ireductibil etnică. Această relaţie poate fi sugerată de imaginea unui suflet politic însufleţind un corp etnic.

Impulsul neliberal al etnicităţii nu poate fi în întregime negat, dar poate fi îmblînzit dacă e abordat în mod raţional. Mîndria etnică pentru strămoşii comuni, o istorie şi tradiţii glorioase, o limbă comună, o cultură elevată, ş.a.m.d. pot fi sublimate într-un sentiment de respect patriotic faţă de realizările şi instituţiile create de acel

"noi" democratic (nu doar etnic). Statele Unite sînt modelul unei astfel de sublimări: mîndria naţională se sprijină pe "modul de viaţă american", pe instituţiile libere şi stabile ale ţării, deci pe rolul acesteia de "lider al lumii libere". Celebrarea patriotică a unor astfel de lucruri irită poate sensibilităţile liberale, însă nu reprezintă vreo ameninţare pentru minorităţile etnice. Dimpotrivă, o tradiţie de toleranţă faţă de minorităţi poate fi un motiv de mîndrie naţională, cum de altfel consideră mulţi americani şi cetăţenii altor ţări cu tradiţie democratică. Eşecul în a dilua substanţa etnică a naţionalismului poate conduce la şovinism, rasism sau chiar fascism. Însă manifestările acestui chip urît al naţionalismului provin nu dintr-o excesivă mîndrie etnică, ci din lipsa unei manifestări politice sănătoase a sentimentului naţional. Atunci cînd nu se poate mîndri cu realizări politice sau instituţionale, un popor ajunge să se laude, în schimb, cu identitatea sa rasială, lingvistică, sau culturală moştenită.

Reflecţiile de mai sus ne îndeamnă să ne îndreptăm atenţia spre rolul diferit pe care îl joacă naţionalismul în democraţiile "autohtone" şi în cele de "import". Construcţia democratică are nevoie, cum am văzut, de un principiu după care să fie modelat şi format corpul politic; naţionalismul e cel care furnizează acest principiu. În democraţiile "originare" ale Europei Apusene şi Americii de Nord, instituţiile specifice unei guvernări libere şi legitime au luat însă naştere treptat, de-a lungul unor secole întregi de evoluţie culturală, socială, spirituală şi economică. Ideile liberale şi complementele lor sociale, economice şi culturale au premers democraţia politică - considerată mai degrabă o modalitate de a limita puterea decît un scop în sine. Etnicitatea comună a jucat un rol lipsit de ostentaţie în construirea consensului moral şi cultural care urma să stea la baza noii ordini democratice.

Este necesar ca naţiunile să urmeze toate aceiaşi cale pentru a ajunge la o democraţie stabilă? Există oare o schemă comună a tranziţiei democratice, urmată în mod independent de diferite ţări? Francis Fukuyama e de părere că o astfel de schemă există cu adevărat şi o descrie în felul următor: progresul industrial, bazat pe spiritul raţional al ştiinţei şi pe economia capitalistă, este cel "care ne conduce pînă la porţile Ţării Făgăduinţei (democraţia liberală), însă nu ne trece şi pragul". Ceea ce împinge omenirea să facă acest ultim pas e o "forţă care nu are nimic de-a face cu economicul, şi anume *lupta pentru recunoaştere*" - sau, cu alte cuvinte, sentimentul demnităţii umane.[21] Prosperitatea economică poate fi atinsă şi fără a fi luate decizii politice în sensul recunoaşterii demnităţii umane a fiecăruia; odată ce devin prospere, popoarele se arată nerăbdătoare să îşi folosească toate resursele (bogăţie, educaţie, etc.) pentru a grăbi reformele democratice. Anumite premize socio-economice (inclusiv "un puternic sentiment de unitate naţională") pregătesc ţara pentru democraţie, în vreme ce dorinţa de recunoaştere reciprocă a indivizilor face ca democraţia să fie efectiv realizată.[22]

Modelul propus de Fukuyama e corect în linii mari. Dezvoltarea industrială şi libera întreprindere sînt

necesare pentru crearea unei democraţii echilibrate şi stabile. Nu este însă deloc sigur că toate ţările trebuie să aştepte clipa în care s-au "copt" pentru democraţie pentru a face pasul decisiv. Sînt puţine cazurile (de genul celor din Asia de Est sau Chile) în care condiţiile socio-economice necesare democraţiei să fie îndeplinite înainte de dărîmarea regimurilor autoritare. Am spune, mai degrabă, că democraţia s-a extins de o manieră prea puţin raţională - ca o epidemie sau ca ultima modă de la Paris. Odată înrădăcinată în anumite zone ale lumii, ea a devenit din ce în ce mai atractivă pentru celelalte popoare (de ce a devenit astfel de atrăgătoare e o altă chestiune).

Naţionalismul a jucat un rol de două ori crucial în răspîndirea democraţiei, rol corespunzător cu dubla sa natură, politică şi etnică. Ceea ce Fukuyama numeşte "mîndrie timotică", şi mai cu seamă latura sa izotimică, este impulsul decisiv spre democraţia liberală, dar această mîndrie îşi trage seva atît din demnitatea naţională cît şi din cea personală. Crearea statului liberal şi democratic e un semn de maturitate politică. Un eşec al acestei întreprinderi ar echivala cu o teribilă "ruşine naţională". Statele suverane, cu o guvernare stabilă şi democratică, sînt singurele demne să se alăture prestigiosului club al naţiunilor "avansate" sau "moderne". În rest, o ţară poate fi în cel mai bun caz *temută,* precum fosta Uniune Sovietică, dar nu va fi niciodată tratată cu un respect veritabil.

Această sensibilitate la "ruşinea naţională" nu se manifestă la fel în întreaga societate. Ea e specifică elitelor cosmopolite, care au asimilat ideile liberale despre o orînduire "normală", "civilizată". Odată însă cu progresul mijloacelor de informare în masă la scară mondială, chiar şi masele largi pot deveni sensibile la faptul că pot fi tratate drept "înapoiate politic". Ceea ce i-a făcut, în fond, pe mulţi ruşi să ridice baricade pentru a rezista puciului din august 1991 a fost un sentiment de demnitate naţională, nu doar individuală.

În acele părţi ale lumii în care democraţia a fost un produs de "import", lipsa condiţiilor sociale, culturale, economice sau spirituale favorabile a creat o prăpastie între elitele liberale şi marea masă a poporului. Elitele liberale erau prea neînsemnate şi prea slabe ca să poată conduce tranziţia democratică, şi nu exista o clasă de mijloc viguroasă care să-i servească drept aliat. Mai mult: conform modelului lui Fukuyama, tranziţia spre modernitate ar fi trebuit să fie realizată în numele poporului, care trebuia prin urmare atras în acţiunea politică. Însă doctrina străină a liberalismului clasic nu era destul de acccesibilă pentru a mobiliza masele. Politizarea lor accelerată ar fi necesitat ideologii mult mai atractive.

Două descendente ale liberalismului occidental au încercat să răspundă acestei nevoi: socialismul şi naţionalismul. Fiecare s-a străduit să-şi vîndă propria viziune despre modernitate aceleiaşi clientele. Au existat, de altfel, numeroase încercări de a fabrica un unic cult sincretic pornind de la aceste două religii ale poporului, dintre care una avea ca dumnezeu "clasa", iar cealaltă, "naţiunea".

Se poate afirma, în general, că tendinţele populiste şi anti individualiste ale socialismului şi naţio-

nalismului etnic s-au dovedit foarte expansive în ţările "înapoiate", în absenţa contraponderilor specifice culturii politice occidentale: societatea civilă, educaţie de masă, tradiţia de toleranţă, sistemul judiciar stabil. În absenţa acestora, idealul socialist de echitate a fost înlocuit de invidie pur şi simplu, în vreme ce naţionalismul a degenerat într-o doctrină a "sîngelui şi ogorului străbun".

În contextul dificultăţilor inerente politicii naţionaliste - deja expuse - deficienţele mai sus pomenite, şi starea de permanent eşec politic pe care ele o implică, pot atrage după sine o frustrare populară capabilă să scoată ideea naţională de pe făgaşul ei democratic şi izotimic pentru a o conduce pe drumurile lăturalnice ale fascismului şi rasismului. Nu-i mai puţin adevărat însă că a denunţa orice formă de naţionalism ca un fascism în devenire e ca şi cum am condamna toate religiile pentru motivul că ele duc în ultimă instanţă la fanatism. Problemele care însoţesc naţionalismul nu sînt nişte particularităţi unice izvorîte dintr-o nefericită eroare intelectuală sau dintr-o înşelăciune deliberată, ci manifestări inevitabile ale problemei mai largi a tranziţiei democratice. Atît naţionalismul extremist cît şi socialismul coercitiv s-au dovedit, la urma urmei, instrumentele unei modernizări accelerate, fie ea, şi perversă.

## *Naţionalismul postcomunist*

În trecut, tranziţia la democraţie a însemnat o desprindere (nu şi o ruptură totală) de societatea tradiţională. În cursul acestei transformări, anumite elemente erau eliminate, în vreme ce altele erau conservate, punîndu-se astfel întrucîtva bazele modernităţii.[23] Era astfel asigurată o anumită continuitate istori-că, iar întreagă această transformare era privită ca un *progres*, o evoluţie spre ceea ce acum e numit "sfîrşitul istoriei". Astăzi multe din tranziţiile democratice sînt însă tranziţii care au ca punct de pornire comunismul, or comunismul n-avea nimic de-a face cu societăţile tradiţionale. Cu toate că a pretins cîndva că este destinaţia finală a istoriei, comunismul se dovedeşte azi a fi fost o fundătură istorică.[24] Prăbuşirea lui e urmată nu de o mişcare înainte, către sfîrşitul istoriei, ci mai degrabă de o *întoarcere* la istorie după un lung ocol. Reîntorcîndu-se din acest ocol, popoarele din fostele ţări comuniste consideră, în general, că regimul comunist nu a creat *nimic* folositor sau demn de o viaţă "civilizată". Comunismul s-a insinuat atît de profund în toate sferele vieţii individuale, încît opinia cea mai răspîndită astăzi e că trebuie luat totul de la început şi pornit de la zero.

Toate acestea fac ca scenariul de democratizare propus de Fukuyama să fie destul de irelevant pentru realitatea societăţilor postcomuniste. Desigur, ideea că nimic din ceea ce s-a făcut sub comunism nu poate fi de folos în noua epocă, liberală şi democratică, nu trebuie luată *ad literam*. Comunismul a realizat unele acţiuni de modernizare: societatea a fost urbanizată şi educată, s-au construit căi ferate şi autostrăzi, etc. Lucrurile acestea n-ar trebui şi nu pot fi schimbate sau distruse. Creşterea nivelului de alfa-

betizare şi urbanizarea, care au avut loc sub regimul comunist, măresc cu siguranţă şansele de succes ale tranziţiei democratice. Şi totuşi, dintre precondiţiile socio-economice ale unei societăţi libere, esenţiale nu sînt educaţia sau urbanizarea, ci *proprietatea privată*. Un sistem economic fondat pe proprietatea privată e indispensabil pentru a-l ajuta pe individ să stabilească un echilibru durabil între libertate şi responsabilitate - echilibru de care depinde însăşi democraţia şi care nu poate fi niciodată inculcat doar prin educaţie teoretică. Elitele educate şi urbanizate sînt poate forţa motrice a tranziţiei democratice, ele au însă nevoie de un material pe care să lucreze.

Ţările postcomuniste încearcă să-şi reia istoria din punctul în care aceasta a fost întreruptă de comunism: aşa se face că respingerea comunismului în Europa de Est şi în fosta Uniune Sovietică echivalează cu diferite forme de restauraţie şi de reasumare a vechilor identităţi. Pe de altă parte, ţările respective nu mai sînt închise în spatele unei Cortine de Fier; respingerea comunismului ia, în mod necesar, şi forma unei încercări de a reintra "în rîndul lumii", o lume care s-a schimbat enorm din 1918 sau 1945 pînă azi. Nu e de mirare că tendinţa de recuperare a propriei identităţi intră în conflict cu cea de realăturare la lumea exterioară; "adevăratul eu", identitatea de recuperat se află undeva în trecut, în vreme ce "lumea" în care vrem să revenim e lumea de azi. Conflictul acesta provoacă, în ţările postcomuniste, grave crize ale identităţii colective şi fenomene aberante, iar în lumea întreagă reacţiii de descumpănire şi neînţelegere. Fostele state comuniste fac eforturi considerabile să se reîntoarcă în istorie doar pentru a descoperi că istoria s-a şi "încheiat" deja.

Asaltul de decenii al totalitarismului asupra structurilor societăţii civile a lăsat în urmă o masă de indivizi atomizaţi, care caută cu disperare un principiu comun pe care să-şi construiască noua lor viaţă împreună. În acest context, naţionalismul iese în evidenţă ca principiul major - dacă nu chiar singurul - capabil să menţină coeziunea societăţii. Cum însă tradiţia *politică* naţionalistă a fost întreruptă, caracteristica *etnică* a devenit deosebit de puternică. Asta nu înseamnă că nu mai există alte forţe sociale şi ideologii: există religia, există elitele liberale pro-occidentale. Dar toate acestea sînt asociate cu o anumită doză de naţionalism, sau se autodefinesc prin raportare la el. Ceea ce se numeşte "renaştere culturală" e cu siguranţă mai mult o renaştere naţională decît propriu-zis culturală. Renaşterea religioasă e mai degrabă naţional-religioasă: ea a însemnat mai mult o străduinţe de "unificare a naţiunii", pentru a o ajuta să depăşească moştenirea străină a comunismului ateu, decît una de mîntuire individuală. Apelul la valorile democraţiei liberale are efect doar în măsura în care aceste valori pot fi asociate cu "tradiţiile *noastre* politice" sau cu "identitatea *noastră*" în calitate de cultură "occidentală", "europeană" sau "creştină". Luate în sine, ideile liberale nu au aproape nici o şansă să influenţeze cu adevărat discursul politic.

Naţionalismul se dovedeşte, în egală măsură, destructiv (pentru comu-

nism) şi constructiv (căci într-o lume confuză, el e un factor de unitate); atît o serioasă ameninţare la adresa democraţiei liberale, cît şi unul din principalele ei motive de speranţă. A fi "naţionalist" în Estul postcomunist poate însemna aproape orice, de la a fi liberal pînă la a fi fascist. Mai mult, cei care afirmă că resping "naţionalismul" nu vor adesea altceva decît să-şi sublinieze astfel dezaprobarea faţă de şovinism. Mulţi astfel de "antinaţionalişti" sînt sprijinitori înfocaţi ai suveranităţii ţării lor. Un activist britanic din Internaţionala Liberală mi s-a plîns cîndva că partidele liberale din Europa de est i se par prea "de dreapta" şi prea naţionaliste. Eu nu cred totuşi că liberalii est-europeni sînt neapărat mai puţin liberali decît cei occidentali. Ceea ce deosebeşte atitudinile lor e locul decisiv pe care naţionalismul îl are, în mod inevitabil, în discursul politic postcomunist - oricît ar părea el de demodat pentru gîndirea occidentală actuală.

## *Ruşii şi ceilalţi*

E necesar să mai subliniem un fapt: diferenţa dintre Rusia şi celelalte ţări din fostul "lagăr socialist". Rusia a fost prima ţară care a instaurat regimul comunist; răspîndirea comunismului în alte republici ale fostei Uniuni Sovietice şi, mai tîrziu, în Estul şi Centrul Europei a fost rezultatul cuceririlor de către Rusia Sovietică. În aceste teritorii din afara Rusiei, comunismul era privit ca o forţă ostilă nu doar din punct de vedere politic, dar şi *naţional* - un sistem străin, impus din afară. În consecinţă, a-l fi doborît însemna a doborî ocupaţia. Era desigur, în parte, doar o închipuire: comunismul va fi fost adus de baionetele sovietice, însă el a pătruns atît de profund la toate nivelele societăţii, încît eradicarea moştenirii pe care a lăsat-o va fi mai degrabă sarcina cîtorva generaţii decît rezultatul unui singur moment revoluţionar, fie el de catifea sau sîngeros. Şi totuşi, nu se poate nega faptul că naţionalismul a fost o forţă decisivă în răsturnarea comunismului. A identifica însă sursa răului în forţe din afară nu face decît să ascundă probleme mai profunde lăsate de comunism în propria societate, şi să încurajeze încercările de a face vino-vată de totalitarism o pătură anume a societăţii, ai cărei membri sînt numiţi "trădători"; rezultatul poate să fie vînătoarea de vrăjitoare, isteria teoriilor conspiraţioniste şi altele asemenea.

În cazul Rusiei, aspectele naţionale ale postcomunismului sînt şi mai complicate. Tradiţia statalităţii ruse a fost una imperială; în perioada sovietică, această tradiţie s-a suprapus cu rolul Rusiei de lider al lumii comuniste. Răspîndirea comunismului şi extinderea sau întărirea dominaţiei ruseşti erau aproape sinonime (abia mai tîrziu unele state comuniste au început să se desprindă de sub tutela ruşilor). Tocmai datorită comunismului Rusia a atins apogeul puterii şi influenţei sale. Tradiţia rusă imperial-naţionalistă s-a îmbinat cu principiul comunist, ceea ce lasă Rusia postcomunistă într-o criză de identitate deosebit de dureroasă. Naţionalismul etnocultural rus era, în mod făţiş, anti occidental şi deci antiliberal; deşi naţionaliştii extremişti privesc comunismul ca pe un virus evreiesc destinat să distrugă poporul rus, asta nu i-a împiedicat să formeze alianţe tactice

cu staliniştii duri. Cît despre democraţii occidentalizanţi, ei n-au reuşit pînă acum să creeze o concepţie viabilă şi consistentă a statalităţii ruse. Discursul lor politic oscilează între o retorică autodenigratoare despre o ţară de sclavi neajutoraţi şi accese de mîndrie naţională renăscută, care ajung repede la note imperialiste şi autoritare. Un grup restrîns de democraţi priveşte chiar şi Federaţia Rusă actuală ca pe un imperiu, şi e gata să sprijine secesiunea republicilor autonome. Guvernul tinde din ce în ce mai mult spre o viziune pragmatică despre o Rusie "unită şi inseparabilă", care să cuprindă întregul spaţiu geografic dintre graniţele Federaţiei Ruse, însă nu se poate abţine să nu emită, din cînd în cînd, pretenţii teritoriale asupra Ucrainei şi a altor republici. O concepţie neimperială a statalităţii ruse rămîne încă un deziderat.

Interesul pentru problemele naţionale în epoca postcomunistă poate da naştere unor pericole reale. Problema principală nu e însă naţionalismul ca forţă izolată - un soi de demon nebun care ar trebui închis - ci mai degrabă instabilitatea democraţiei postcomuniste. Necesităţile tranziţiei justifică, cel mai adesea, existenţa unui executiv puternic care, la rîndul lui, provoacă temeri despre un posibil autoritarism (puţini sînt liderii postcomunişti care să nu fi fost acuzaţi că au un stil dictatorial de conducere). Lipsa unei voinţe puternice la vîrful puterii poate duce însă la anarhie şi dezordine, ceea ce ar putea deschide drumul unor izbucniri represive sîngeroase.

Din moment ce ideologia cea mai la îndemînă şi încă funcţională e naţionalismul, firește că tendinţele autoritare vor îmbrăca forme naţionaliste. Aproape toate ţările postcomuniste care au minorităţi etnice semnificative ca număr - adică majoritatea lor - au de făcut faţă unor conflicte acute în care se înfruntă majorităţi neliniştite şi instabile cu minorităţi şi mai neliniştite. Cele mai multe guverne postcomuniste se fac vinovate, cel puţin după standardele occidentale, de adoptarea unor politici imperfecte în domeniul minorităţilor. Nu văd însă vreo speranţă de rezolvare rapidă a numeroaselor probleme etnice cu care se confruntă aceste ţări.

Toate acestea nasc teama legitimă că spaţiul postcomunist e sortit să intre într-un ciclu de războaie care va repeta, în linii mari, istoria Europei între 1914 şi 1945 (adică perioada în care actualele ţări postcomuniste trăiesc, psihologic vorbind). Principala contrapondere o poate constitui prezenţa Occidentului, ca reper al unei viitoare epoci istorice mai stabile. Accentuez cuvîntul "prezenţă", pentru că nu-mi pun prea mari speranţe într-o implicare internaţională directă (eforturi de mediere, sancţiuni economice, etc.) în aceste chinuri ale facerii unei lumi postcomuniste. În orice caz, astfel de măsuri s-au dovedit a avea efecte foarte limitate, deşi uneori chiar şi aceste efecte limitate sînt absolut necesare. Cea mai bună replică posibilă la naţionalismul întors spre trecut, ros de vechi nemulţumiri şi ambiţii e alternativa unui sentiment naţionalist, care-şi face un titlu de glorie naţională din a se alătura lumii civilizate ca membru demn şi cu drepturi egale. Sentimentul unei excluderi din familia naţiunilor lumii poate fi mai dureros

decît orice sancţiune concretă. Lumea civilizată oferă modele adecvate (chiar dacă imperfecte) nu numai de economii de piaţă înfloritoare, dar şi de regimuri politice care au izbutit să atingă un echilibru veritabil şi funcţional între forţele democraţiei, liberalismului şi naţionalismului. Puterea acestor exemple pentru democraţiile tinere şi lipsite de experienţă nu trebuie subestimată.

**Traducere de *Cătălin Pîrcălabu***

## NOTE

1 .Francis Fukuyama, "The End of History?", în *The National Interest*, nr.16 Summer 1989, 3-18.
2 .*Idem. The End of History and the Last Man*, New York: Free Press, 1992.
3 .*Ibidem*, pp. 201-202. Exemple ale atitudinii fluctuante faţă de naţionalism a lui Fukuyama, cf. p.p. 37, 215, 272. El propune într-adevăr trei enunţuri distincte asupra naţionalismului: 1. naţionalismul se opune democraţiei liberale; 2. naţionalismul nu se opune democraţiei; 3. democraţia are nevoie de naţionalism.
4 .Shlomo Avineri, "The Return to History: The Breakup of the Soviet Union.", în *Brookings Review*, nr.10, Spring 1992, pp. 30-33
5 Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Ithaca, Cornell University Press, 1983; Hans Kohn, *The Idea of Nationalism: A Study in Its Origin and Background*, New York, Macmillan, 1944.
6 .Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, London, Verso Press, 1983.
7 .Eugen J. Weber, *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914*, Stanford, California., Stanford University Press, 1976.
8 .Eric Hobsbawm, care cu nici un chip nu este înclinat să accentueze relaţia pozitivă dintre democraţie şi naţionalism, consideră, de asemeni, că "însăşi democratizarea politicii, adică transformarea supuşilor în cetăţeni, tinde să dea naştere unei conştiinţe populiste care, dintr-o anumită perspectivă, e greu de distins de un patriotism naţional, chiar şovin...", (*Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myths, Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p.88).
9 .Gellner, *op. cit.*, p.55.
10 .Fukuyama, *op. cit.*, p.201.
11 .*Ibid.*, p.p.196-198.
12 .Cîteva din aspectele acestui tip de atitudine sînt expuse în eseul meu "Humanism and Freedom", în Paul Peachey, John Kromkowsky, George F.McLean (eds.), *The Place of the Person in Social Life*, Washington, D.C., Council for Research in Values and Philosophy, 1991, p.p.33-43.
13 .Fukuyama, *op. cit.*, p.266.
14 ."Naţionalismul nu numai că uneşte istoria secolelor al XIX-lea şi al XX-lea, aşezîndu-le pe amîndouă în perspectiva unei crize neîntrerupte. El a pus, de asemenea, istoria Asiei, Africii şi Pacificului în legătură cu istoria europeană, făcînd din ele părţi ale unei istorii universale..."(E.Kamenka, "Political Nationalism: The Evolution of the Idea", în E.Kamenka şi J.Plamenatz (eds), *Nationalism: The Nature and Evolution of the Idea*, London, Edward Arnold, 1973, p.3).
15 .De exemplu: "părinţii fondatori (ai democraţiei americane) considerau că libertatea, preocuparea lor majoră, e ameninţată de democraţie" (cf. Richard Hofstadter, *The American Political Tradition*, New York, Vintage Books, 1954, p.10).
16 .John Stuart Mill, *Considerations on Representative Government*, New York, Liberal Arts Press, 1958, p.230 şi 232-33.
17 .Lord Acton, *Essays on Freedom and Power*, Boston, Beacon Press, 1948, p.186.
18 ."Trebuie să tragem concluzia că statele cele mai apropiate de perfecţiune sînt acelea care, asemeni Imperiului Britanic şi Austro-Ungariei, cuprind mai multe naţionalităţi, fără să le oprime". (*Ibidem.*, p.193). "Raselor inferioare le este folositoare convieţuirea într-o unitate politică alături de rasele intelectualmente superioare".(*Ibidem.*, p.186).
19 .*Ibid.*, p.168.
20 .Lordul Acton face o distincţie între doctrine proaste (franceză) şi bune (britanică) asupra

naţionalităţii: în primul caz, statul e echivalent cu o naţionalitate; în cel de-al doilea, naţionalitatea e dată de apartenenţa la un stat. (Ibidem, p.p.183-84 şi 187). Anthony D.Smith distinge între naţiuni "teritoriale" şi "etnice", ceea ce corespunde distincţiei între naţionalismul politic şi cel etnic. (cf. *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Basil Blackwell, 1986, p.p.134-38).

20 .Fukuyama, *op. cit.*, p.134-35.

21 .Fukuyama, *op. cit.*, p.134-35.

22 .*Ibid.*, p.216

23 ."Democraţiile liberale... nu-şi sînt suficiente: viaţa în comunitate de care ele depind trebuie să aibă în ultimă instanţă alte surse decît liberalismul însuşi" (Ibidem,p.326). "Stabilitatea democratică depinde de o cultură democratică uneori iraţională şi de o societate civilă născută din tradiţii preliberale" (Ibidem, p. 334-35).

24 .Avineri, *op. cit.*, p.30.

**Francis Fukuyama**

# *Comentarii la "Naţionalism şi Democraţie"* *

Eseul lui Ghia Nodia e nuanţat, cuprinzător şi bogat în intuiţii de tot felul. Deşi Nodia se consideră în dezacord cu multe din lucrurile pe care le-am scris, în realitate opiniile noastre converg în multe privinţe.

Există un număr de puncte în legătură cu care ne găsim în deplină armonie. Mai întîi, e foarte adevărat că naţionalismul şi democraţia (înţeleasă ca noţiune distinctă de liberalism) nu se exclud reciproc, ci sînt de fapt două feţe ale aceleiaşi monede. Lucru evident, dacă privim aceste două fenomene dintr-o perspectivă istorică sau sociologică. În Europa Occidentală, naţionalismul a jucat un rol crucial în eliminarea monarhiilor absolutiste în diverse ţări, în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea. În 1848, Parlamentul de la Frankfurt era, în egală măsură, naţionalist-german şi democratic, tot astfel cum ideile naţionalismului francez şi cele democratice fuseseră foarte strîns legate în timpul Revoluţiei Franceze. Chiar şi în zilele noastre, de o manieră similară, naţionalismul constituie un factor al eliberării de sub dictatura comunistă.

Privite sociologic, naţionalismul şi democraţia pot fi considerate rezultatul aceluiaşi proces, acela al industrializării. În această privinţă, Nodia pare să fi înţeles greşit observaţiile lui Ernest Gellner despre relaţia dintre naţionalism şi industrializare. Ideea lui Gellner nu era că naţionalismul ar avea, în primul rînd, o funcţie economică sau că ar reprezenta interesele anumitor actori de pe scena economică; el vroia să spună că procesul economic de industrializare a creat anumite condiţii favorabile dezvoltării ideilor naţionaliste. Industrializarea doboară vechile bariere dintre clase, tipice societăţilor agrare tradiţionale, şi necesită aşezarea unui fundament comun lingvistic şi cultural, indispensabil construirii unei economii naţionale. Nu e deci o întîmplare faptul că naţionalismul - în sensul modern al cuvîntului - nu exista înainte de revoluţia industrială. Existau etnicitatea, sentimentul apartenenţei de rasă şi altele, însă nu şi convingerea că grupurile omogene din punct de vedere sociolingvistic ar trebui să fie organizate ca state suverane. În mod

* Articol apărut în *Journal of Democracy*, Vol. 3, nr. 4, October 1992, p.23-28. Text reprodus cu permisiunea editorului.

similar, democraţia izvoreşte din acelaşi proces istoric prin care ţărani analfabeţi şi inerţi au fost transformaţi în lucrători industriali din ce în ce mai educaţi şi mai urbanizaţi.

De asemenea, Nodia are dreptate să afirme că divergenţa majoră e cea dintre naţionalism şi *liberalism*, şi nu dintre naţionalism şi democraţie. Mai exact: liberalismul asociat cu democraţia implică acceptarea principiului recunoaşterii universale (sau al drepturilor individuale universale). Dacă, aşa cum am argumentat altădată, liberalismul înseamnă recunoaşterea egală şi universală a demnităţiii fiecărui cetăţean ca fiinţă umană autonomă, atunci, introducînd un principiu naţional introducem, în mod inevitabil, o distincţie între oameni: cei care nu aparţin naţionalităţiii dominante îşi văd *ipso facto* demnitatea recunoscută doar ca inferioară demnităţiii celorlalţi - o contrazicere clară a principiului recunoaşterii universale şi egale.

Un alt punct asupra căruia sîntem de acord e acela că mulţi din exponenţii democraţiei liberale nu sesizează modul în care naţionalismul poate contribui la succesul construcţiei democratice în planul practicii politice. La nivel abstract, consecinţa logică a principiului recunoaşterii universale este statul universal şi omogen, în care dispar frontierele naţionale (nu există, de exemplu, nici o raţiune ca Statele Unite şi Canada să fie două state separate). Însă în lumea reală, distincţiile naţionale persistă, într-adevăr, şi e foarte greu de imaginat existenţa unor democraţii stabile în afara contextelor naţionale actuale. În Europa Occidentală, democraţiile liberale au luat naştere dintru început în limitele unor comunităţi relativ omogene din punct de vedere lingvistic şi cultural, ca Franţa, Anglia şi, mai tîrziu, în secolul al XX-lea, Germania. Însă chiar şi în astfel de democraţii stabile, evoluate, democraţia liberală coexistă cu identitatea naţională, iar identitatea naţională are - în ciuda unităţii tot mai accentuate a Comunităţiii Europene - puţine şanse să dispară din Europa. Doar în ţări ale Lumii Noi, ca Statele Unite sau Australia, identitatea naţională se poate cu adevărat sustrage laturii ei etnorasiale, spre a prinde rădăcini pe terenul principiului liberal - democratic, pur şi simplu. Nu e însă şi cazul altor democraţii ca Japonia sau Franţa, unde există o legătură neîntreruptă, intimă între democraţie şi o puternică identitate naţională.

În fine, subscriu respingerii de către Nodia a ideii dogmatic-liberale că orice manifestare de naţionalism e nocivă. Aşa cum sugerează Nodia, Mihail Gorbaciov s-a dovedit un propagator de vază al acestei idei. El a utilizat-o însă, cum era de aşteptat, în justificarea propriilor interese: dacă nu se păstrează vechea structură multietnică a Uniunii Sovietice (al cărei conducător el era), atunci totul urmează să se prăbuşească în haos. Prin urmare, nu există un naţionalism pozitiv. În realitate, în contextul sovietic, naţionalismul a fost premisa necesară pentru naşterea democraţiei în republicile succesoare. Fosta Uniune Sovietică trebuia să se rupă de-a lungul graniţelor naţionale, înainte ca orice fel de revoluţie democratică să poată avea loc.

Acum despre punctele mele de dezacord cu Nodia. Într-un plan mai teoretic, el susţine că principiul liberal al recunoaşterii universale, bazat pe un

fel de egalitate universală în drepturi, nu are, în sine, un mai mare grad de raționalitate decît principiul național. Nodia îmi atribuie în mod corect opinia că recunoașterea universală e rațională, în măsura în care ea pleacă de la distincția fundamentală dintre ceea ce e uman și ceea ce nu e uman. Prin urmare, ființele omenești posedă, prin natura lor, o anumită calitate care le distinge de celelalte ființe, fie că e vorba de rațiunea lor superioară, cum credeau anticii; de capacitatea lor de a alege în mod autonom, precum în tradiția creștină (și mai tîrziu în cea a idealismului german); sau poate de o combinație între cele două, cum consideră unii. Însă ceeea ce justifică dominația omului asupra naturii este existența unei distincții fundamentale ce-l separă pe om de animale și de celelalte creaturi inferioare. Asta înseamnă, de asemenea, că toate ființele umane sînt, în esență, identice în lumina acestei distincții, adică egale în modul cel mai decisiv cu putință.

Nodia observă, în mod corect, că fundamentul filosofic pentru a crede că există o distincție esențială între uman și nonuman este astăzi destul de nesigur, și că această distincție e pusă la îndoială în Occident de o bună bucată de vreme. Un exemplu recent este eseul lui Vaclav Havel, ocazionat de Conferința la nivel înalt de la Rio asupra mediului înconjurător, și publicat în numărul din 3 iunie 1992 al lui *New York Times*, în care el pune sub semnul întrebării întregul proiect uman de dominație asupra naturii, și se întreabă dacă omul are, intr-adevăr, o poziție superioară care să-i dea dreptul la o astfel de dominație. Mișcările ecologiste sînt azi principalul promotor al ideii că nu există o justificare rațională pentru distincția uman-nonuman.

E la fel de adevărat, așa cum subliniază Nodia, că oamenii trăiesc în comunități naționale și că, pentru majoritatea dintre ei, distincția între francezi și germani, sau între sîrbi și croați, e mult mai vie și mai importantă decît distincția între umanitate, ca atare, și ceea ce nu e uman. Cred, pe de altă parte, că ar trebui să ne punem întrebarea dacă tendința modernă de a nega sensul distincției uman-nonuman este de salutat sau, mai degrabă, de combătut. Fiindcă dacă abandonăm principiul demnității *umane* superioare în favoarea principiului demnității *naționale*, vom deschide drum pentru două consecințe contradictorii. Pe de o parte, s-ar produce *o particularizare* a drepturilor, care ar pune sub semnul întrebării principiului liberal și democratic al egalității indivizilor. Pe de altă parte, devine posibilă o *supraunіversalizare* a drepturilor, ceea ce ar investi și natura nonumană cu drepturi. Rezultatul ar fi, în ultimă instanță, delegitimizarea întregului proiect de stăpînire a naturii, deci și a industrializării și progresului economic asociate cu ea.

Există încă o privință în care recunoașterea universală pretinde o raționalitate superioară față de principiul național. Folosind terminologia kantiană, dacă toți oamenii doresc să le fie recunoscută valoarea intrinsecă de persoană umană, atunci recunoașterea universală egală este singura regulă posibilă pentru rațiunea practică, pe baza căreia poate fi asigurată respectarea dreptului tuturor indivizilor la recunoașterea demnității

lor umane, fără ca acest lucru să se producă în doar folosul unora şi în dauna celorlalţi. O astfel de regulă raţională ar privi, cum afirmă Kant, toate fiinţele raţionale, indiferent dacă sînt sau nu umane. Nu e nevoie de o cunoaştere empirică a acestor fiinţe pentru ca regula să rămînă raţională. În termeni mai concreţi, caracterul problematic al majorităţii regimurilor naţionaliste iese la iveală de îndată ce ne punem problema în ce măsură este recunoscută demnitatea persoanelor care nu aparţin grupului naţional dominant, sau dacă această demnitate poate fi recunoscută în mod adecvat, în condiţiile în care regimul respectiv porneşte de la principiul că există o diferenţă între un *ethos* şi altul.

În practică, democraţia liberală şi naţionalismul au găsit, firesţe, căile unei coexistenţe mai degrabă paşnice. Experienţa îngrozitoare a anilor '30 şi a celui de-al doilea război mondial pare să fi sădit în noi tendinţa de a considera că naţionalismul degenerează inevitabil în fascism; lucru pur şi simplu fals. Naţionalismul poate foarte bine coexista cu liberalismul, atîta vreme cît devine tolerant: identitatea naţională trebuie, deci, împinsă în sfera vieţii private şi a culturii, şi nu politizată sau transformată în fundament al drepturilor legale. Mîndria naţională poate fi, de asemenea, sublimată într-un spirit de competiţie economică, ca în cazul superordinatoarelor japoneze. Naţionalismul poate deveni tolerant dacă identitatea naţională sau cultura naţională rămîn, în mod fundamental, deschise spre celelalte popoare, aşa încît, de pildă, un african să poată deveni francez dacă vorbeşte franceza şi dacă adoptă manierele şi moravurile care dau coerenţa culturii franceze tradiţionale.

O doză de precauţie e totuşi necesară în aceste afirmaţii, căci coexistenţa dintre principiul naţional şi cel liberal va rămîne mereu una destul de dificilă. În orice caz, această coexistenţă va fi optimă în ţările omogene din punct de vedere rasial şi cultural, în care cultura dominantă se simte relativ liberă de ameninţări, sau în teritorii recent colonizate, în care cultura are un caracter mai degrabă politic decît etnic. Teama faţă de imigranţi, larg răspîndită în Occident, demonstrează limitele acestei compatibilităţi. Sînt mulţi germani, de pildă, care se îndoiesc că un african ar putea deveni german doar vorbind limba germană şi adoptînd practicile şi "însemnele" culturii germane.

În Estul postcomunist, coexistenţa principiilor naţional şi liberal se dovedeşte chiar mai problematică, fiindcă aici nu există decît foarte puţine state-naţiuni omogene, cum sînt Franţa sau Anglia. Majoritatea statelor din regiune sînt mozaicuri etnice, în care nu se poate identifica o cultură clar dominantă. Atîta vreme cît autorităţile nu definesc "naţiunea" în modul cel mai abstract şi mai convenţional cu putinţă, va exista întotdeauna o problemă a drepturilor minorităţilor etnolingvistice. Un exemplu concret: dacă Ucraina va continua să formuleze drepturile cetăţeneşti şi politicile educaţionale în termenii de toleranţă pe care i-a ales de la bun început, adică dînd naţionalităţii un înţeles geografic, prin recunoaşterea cetăţeniei ucrainiene a tuturor celor care trăiesc între graniţele sale, atunci ţara va supravieţui. Dacă însă originea ucraineană,

cunoaşterea limbii sau altă latură a identităţii etnoculturale ucrainiene vor deveni precondiţii ale dobîndirii cetăţeniei, sau ale altor drepturi, cred că ţara se va dezmembra cînd ruşii şi alte minorităţi naţionale se vor revolta împotriva dominaţiei etniei ucrainiene.

O soluţie a acestei probleme ar putea fi instituirea unor drepturi colective după modelul libanez. Însă, aşa cum arată chiar exemplul Libanului, aceasta nu e, în cele din urmă, cea mai satisfăcătoare soluţie. A adopta principiul drepturilor colective ridică întrebări dificile: care anume sînt grupurile legitime, cine şi cărui grup aparţine, cînd să se efectueze un recensămînt pentru a afla cîţi oameni aparţin fiecărui grup etnic, cine decide în aceste privinţe, etc.? Ne întoarcem astfel, în cele din urmă, la ideea lui Kant, aceea că singura formă raţională de recunoaştere este recunoaşterea nepărtinitoare a oamenilor ca fiinţe umane de sine stătătoare şi nu ca membri ai unui anumit grup naţional.

O ultimă observaţie. Nodia pare să trateze naţionalismul în primul rînd ca pe o strategie a tranziţiei. Să nu condamnăm naţionalismul, spune el, pentru că e un instrument util în construirea democraţiei liberale, mai ales în zonele posttotalitare ale lumii, precum fosta Uniune Sovietică. Însă ansamblul analizei sale ridică o problemă filosofică mai largă, şi nu e limpede cum înţelege el să răspundă acestei probleme: există în principiul naţional ceva care să-l facă superior, în ultimă instanţă, principiului recunoaşterii universale, fundamentul democraţiei liberale? Este perfect posibil ca naţionalismul să se dovedească, precum în Ucraina sau Rusia, un element util, chiar dacă riscant în tranziţia atît de dificilă de la comunism la democraţie. Dar ce motive am avea să credem că, în final, odată ce vor atinge stabilitatea democratică şi prosperitatea economică, oamenii se vor simţi mai în siguranţă în sînul unor entităţi politice definite în termeni naţionali decît în unităţi liberale, care nu recunosc decît umanitatea abstractă, convenţională a fiecăruia?

Răspunsul cel mai relevant ni l-ar putea oferi mai degrabă Quebec-ul decît oricare din fostele republici sovietice. Fiindcă Quebec-ul e o subdiviziune a unui stat liberal democratic, stabil şi prosper; în ciuda acestui fapt, identitatea liberală universală conferită de cetăţenia canadiană se dovedeşte insuficientă pentru unii din locuitorii săi. Fragmentarea Canadei de-a lungul unor frontiere etnice s-ar putea dovedi o mărturie interesantă asupra democraţiei liberale moderne. Oricum ar fi însă, nu reiese cu limpezime dacă Nodia priveşte naţionalismul doar ca pe o moaşă care asistă la naşterea şi dezvoltarea democraţiei sau ca pe un element indispensabil chiar şi în cele mai evoluate stadii ale democraţiei liberale.

**Traducere de *Cătălin Pîrcalabu***

**Andrei Marga**

# *Disocieri privind naţionalismul*

Marginalizat în timpul relativ îndelungatei păci postbelice, naţionalismul a recidivat ca ideologie a regimurilor comuniste intrate în criza finală. Pe fondul liberalizărilor din Est, el a răbufnit cu stridenţă ca mişcare politică ce reclamă puterea şi stoparea democratizărilor. El este atît de răspîndit în ţările răsăritene (iar influenţa lui este direct proporţională cu sărăcia de toate felurile a acestor ţări) încît riscă să se banalizeze şi să treacă drept ceva "normal" sau măcar ţinînd de firea lucrurilor, într-o lume convulsionată. Aparenţa de normalitate este întărită de falsa impresie că "aşa a fost totdeauna" sau că este absolut legitim să aperi propriul grup etnic în forma agresivă a naţionalismului. În absenţa necesarelor clarificări aduse de intelectuali (mai ales la noi, unde subiectele grave, de viaţă, trec repede drept prozaice şi nedemne de o reacţie, sau sînt preluate de funesta logică oportunistă a lui "şi-şi", socotită un fel de echilibrism "înţelept"), impresia se întăreşte. În fapt, spus cît se poate de limpede, cel puţin în baza experienţei pe care o trăim, naţionalismul este o emanaţie a serviciilor secrete, care îl "stilizează", ce are succes pe un fond de sărăcie (multilaterală), dar şi o premisă foarte eficace pentru a prelungi sărăcia la nesfîrşit. Naţionalismul este ideologia *oamenilor care se tem:* unii de desconspirarea obedienţei faţă de acele servicii, alţii de mutaţiile în structura profesională, fiind necompetitivi, în fine, alţii de competiţia profesională reală în condiţiile în care competenţa comunicativă, într-o lume pe cale de internaţionalizare, le lipseşte.

Este timpul să se privească realităţile în faţă - inclusiv ca urmare a profundei şi deja persistentei crize pe care o parcurge România - şi să se abordeze frontal întrebări precum: este naţionalismul de azi specific? ia, în mod necesar, promovarea propriei naţiuni forma naţionalismului?; cine sînt naţionaliştii?; care este viitorul imediat al "principiului naţional?". Voi încerca să examinez aceste întrebări şi să schiţez un răspuns.

"În epoca tehnicii religia a devenit prea slabă pentru ca să poată menţine oamenii în slujba puterii; era nevoie de o otravă psihologică care nu contrazice atît de făţiş ştiinţa aflată în progres. La aceasta serveşte naţionalismul."[1] Această opinie a lui Horkheimer şi-a avut incontestabil

temeiurile ei, luate din contextul anilor. Dar ea nu este un adevăr pentru orice context. Căci nu putem reduce naţionalismul, din considerente factuale la fel de puternice, la un simplu instrument de menţinere a coeziunii sociale sub o dominaţie politică. El a fost, şi este în continuare, un astfel de instrument. Dar astăzi, dincolo de pretextele afişate zgomotos de adepţii săi, naţionalismul este instrumentul principal al diversiunii şi stopării democratizărilor. De aici el îşi cîştigă acum specificul în comparaţie cu istoria anterioară a naţionalismului. În ce constă, însă, specificul actualului naţionalism?

Putem accepta că naţionalismul înseamnă "un sentiment de grup, cultivat artificial, care pretinde o primordială şi mai presus de toate loialitate a fiecărui individ, indiferent de alte ataşamente şi obligaţii ale acestuia, atît faţă de statul-naţiune în care el trăieşte cît şi faţă de teoria în care este conţinută această pretenţie".[2] Miezul său este convertirea apartenenţei etnice într-un criteriu de evaluare a prestaţiilor oamenilor. Afirmaţia lui cutare nu poate fi socotită un adevăr căci el este, la origine, de cutare naţionalitate. Cutare operă de artă nu-mi stîrneşte interesul, căci ţine de altă cultură naţională. Cutare are dreptate, căci trebuie să fim mai presus de toate buni români, ruşi, bulgari, unguri, sîrbi etc. Ilustraţiile empirice ar putea, desigur, continua. Naţionalismul scoate indivizii din comunităţile profesionale, politice, morale în care ei trăiesc efectiv şi le recunoaşte o singură comunitate, cea etnică, postulată ca un destin. El caută să abată atenţia de la nevoia de performanţe profesionale, instituţionale, morale spre sterila şi demagogica exaltare a apartenenţei etnice şi joacă rolul diversiunii sistematice.

Apelul la identificare etnică nu este, desigur, ceva nou în istoria europeană. În jurul unui astfel de apel s-a organizat *naţionalismul clasic* al epocii moderne din secolul al XVIII-lea pînă la mişcările de emancipare naţională ale perioadei postbelice. Acesta este o mişcare îndreptată spre construcţia de instituţii care să asigure libertăţi şi să permită eliberarea de energii a indivizilor dintr-o comunitate. În cadrul său, nu discriminarea etnică a indivizilor interesează, cît punerea în mişcare a unei majorităţi de indivizi pentru a implementa instituţii de care pot profita toţi indivizii. Aici nu legitimarea prin origine şi prin apel la istoria trecută contează, ci o legitimare printr-o raţiune mai bună şi mai aptă să permită propăşirea indivizilor. Un astfel de naţionalism este, ideologic vorbind, ataşat convingerii în existenţa unei raţiuni universale, de care nu ne putem despărţi cît timp vrem să rămînem oameni. Altul este *naţionalismul actual*, chiar dacă el se revendică din naţionalismul clasic. Acesta este, înainte de toate, *naţionalismul răsăritean*. Merită amintite contururile lui generale şi distinctive. "Naţionalismul s-a născut în Europa occidentală ca parte a unei tendinţe generale şi cu semnificaţie politică. Deplasîndu-se spre est, accentul său devine cultural-lingvistic în Germania, revenind încă o dată, la politică atunci cînd trece din Germania în ţările slavilor, turcilor, românilor şi maghiarilor".[3] Acum organizarea discursului naţionalist clasic începe să fie penetrată

(şi, simultan, degradată) de determinaţii contextuale, *substanţiale şi locale*.

Apare astfel *naţionalismul răsăritean*, care pierde tot mai mult contactul cu o perspectivă universală, afundîndu-se în provincialismul aproape fatal al zonei. "Naţionalismul din vest a apărut într-un efort de a constitui o naţiune în realitatea politică şi în lupta prezentului, fără prea mare considerare sentimentală a trecutului; naţionaliştii din Europa occidentală şi răsăriteană au creat adesea din miturile trecutului şi din idealurile viitorului o patrie ideală, legată strîns cu trecutul, lipsită de orice conexiune imediată cu prezentul şi aşteptînd să devină cîndva o realitate politică. Astfel ei erau liberi să o orneze cu trăsături pentru realizarea cărora nu aveau responsabilitatea imediată, dar care au influenţat imaginea despre sine şi misiunea sa"[4] a naţiunii în curs de a se naşte. Spre deosebire de naţionaliştii occidentali, orientaţi fundamental spre progres prin ştiinţă şi tehnică avansată şi spre propăşire în cadre democratice universalizabile, naţionaliştii răsăriteni sînt absorbiţi de delimitarea etnică, cultivînd un preţios "specific" al grupurilor etnice şi adîncindu-se într-un exclusivism care izolează şi este la îndemîna demagogilor. Universalismul viziunii este abandonat voios, ca o relicvă a trecutului, în favoarea unui particularism care alimentează un nou dogmatism şi justifică orice. Viziunea naţionalismului răsăritean este o filosofie sumară a istoriei, care vede peste tot "poporul" (*Volk*) şi "misiunea" lui istorică, şi care face superfluu procesul democratizărilor moderne. De îndată ce intervine "misionarismul", democratizarea începe să se "specifice" şi devine instrumentală. "Mesianismul" nu poate fi egalitarian; el pretinde drepturi pentru un popor ales, *Volk*-ul, nu pentru individ sau cetăţean. Acest concept Volk-ul este în practică totalitarian. El reprezintă un grup care are istorie, caracteristici naţionale, cultură, drepturi şi misiunea sa. El are de îndeplinit această misiune deoarece o seamă de legi concepute vag (date de un Dumnezeu, istorice, naţionale) i-o cer. Individul, ca membru al acestei comunităţi-popor, nu are caracteristici, drepturi ale sale. El este un *Volkgenosse* ghidat de voinţa poporului; dacă el se opune, este considerat de majoritate drept ceva deloc mai bun decît un trădător".[5]

Dar *naţionalismul actual* din Europa răsăriteană agravează încă o dată orientarea spre delimitarea etnică a *naţionalismului răsăritean*. El este *separatist*. Adepţii săi "apasă pe <<apartenenţa etnică>> şi pe diferenţele lingvistice, parţial legate şi de religie. În unele privinţe se poate vedea în ei (în adepţii acestui tip de naţionalism - *N.A.*) urmaşii sau, ocazional, moştenitorii mişcărilor de formare a micilor state care s-au îndreptat contra imperiilor habsburgic, otoman şi ţarist, adică contra formelor de organizare politică care pot fi considerate ca istoriceşte depăşite în numele unui model (posibil greşit înţeles) al modernităţii politice, acela al statului naţional. Pe de altă parte, cele mai multe dintre ele (mişcările naţionaliste actuale *N.A.*) sînt tocmai contrariul, adică respingerea formelor moderne ale organizării politice la nivel naţional şi supranaţional".[6] Ele sînt, în chip evident, declanşate din incapa-

citatea de a concura cauzată de dezorganizări sau proaste organizări şi, ca urmare, dintr-o angoasă *vis-a-vis* de riguroasele şi performantele organizări moderne. Ele înlocuiesc, în contextele liberalizării, necesara dezbatere argumentată cu agitarea paranoică a pericolelor imaginare, care ar obliga la mobilizări de masă. Sau, în cazul cel mai blînd, abandonează dezbaterea, pentru care nu se simt pregătite şi competente, în favoarea populării stridente cu simboluri improvizate (statui, muzici etc.) a mediului ambiant, natural şi social, din angoasă faţă de pierderile pe terenul competiţiei şi pentru a abate atenţia de la indispensabila modernizare instituţională şi democratizare.

Naţionalismul actual din Europa răsăriteană caută adesea să se legitimeze prin analogie cu *naţionalismul grupurilor minoritare din state occidentale de azi*. Într-adevăr, francezii din Canada caută să se delimiteze, scoţienii din Anglia la fel etc. Nu se pot scoate din discuţie, pentru a explica astfel de mişcări, date ale contextelor şi nu se poate admite că un naţionalism, în sensul de ideologie a delimitării etnice, a fost cel puţin latent în aceste state. Dar trebuie observat că naţionalismul acestor grupuri, resurgente în ultimii ani, se datorează mai cu seamă schimbărilor în structura economică produse de trecerea la societatea postindustrială şi la reorganizarea economiei europene, pe de o parte, iar pe de altă parte de slăbirea integrării culturale pe fondul crizei viziunilor unificatoare asupra lumii. Naţionalismul minoritar occidental nu pune în discuţie, în fapt, modernizarea. El vrea să asigure o altă distribuţie a avantajelor ei şi nu este obsedat de "specific". Pe deasupra, acest naţionalism nu depăşeşte sfera de influenţă a unei ideologii contextuale.

Cu cît este mai vulgar, naţionalismul răsăritean actual cu atît el invocă *naţionalismul marilor puteri*. Politica, prin forţa lucrurilor unitară, dar şi globală a puterilor este luată, la rîndul ei, ca o analogie justificativă. Numai că această analogie e forţată de ţări cu o incomparabil altă pondere demografică, economică şi culturală, ce nu pot prezenta ceva analog în materie de potenţial civilizatoriu şi cultural. Pe de altă parte, exceptînd situaţii extraordinare (Germania nazistă, Rusia stalinistă etc), marile puteri nu au practicat ideologia integrării forţate a tuturor grupurilor etnice într-un specific cultural. Ele nu confundă cvasiautomat promovarea politicii externe, plecînd de la interese proprii, cu promovarea de mobilizări în politica internă, în jurul unor valori socotite "naţionale". Atunci cînd se face confuzie, se produce şi în cazul puterilor, într-adevăr, o *balcanizare ideologică* care, în termeni riguroşi, nu este însă o caracteristică a situaţiei de azi.

De multe ori *promovarea intereselor propriei naţiuni* se degradează şi ia forma *naţionalismului*. Ea ia această formă atunci cînd se postulează diferenţe şi adversităţi fără bază factuală, iar interesele propriei naţiuni sînt izolate şi chiar opuse intereselor naţiunilor aflate în contact. De multe ori, tranziţia de la prima la a doua este greu perceptibilă, căci ambele se revendică din obiective în sine inatacabile: propăşirea propriului grup etnic. Degradarea şi, deci, diferenţierea celor două - promovarea naţională şi

naţionalismul - se petrec atunci cînd prima este concepută ca opusă altor promovări naţionale plecînd de la premisa specificului ireductibil al fiecărei entităţi naţionale.

Pentru a preveni apariţia naţionalismului, uneori se consideră adecvată doar perspectiva *cosmopolitismului*. Căci chiar şi inocenta pretenţie de promovare a intereselor naţionale se poate uşor converti într-un naţionalism manifestat. În definitiv - se argumentează - nu este nici o garanţie că frontiera, destul de fragilă de altfel, dintre promovarea intereselor propriei naţiuni şi naţionalism, nu se trece de îndată ce demagogii apar pe scenă şi îşi fac jocul. Argumentul merită toată atenţia. Istoriceşte, această conversiune s-a petrecut adesea. Dar cosmopolitismul, logic, atrăgător şi inevitabil în ordinea raţiunii, se izbeşte de "materia" foarte rezistentă a simţămintelor apartenenţei etnice. Acestea sînt realităţi. În perioada postbelică s-a făcut mult pentru îmblînzirea acestor simţăminte, după cum acel "patriotism al constituţiei", pe care l-a produs experienţa americană, a început să facă prozeliţi şi în Europa. Dar pe bătrînul continent aceste simţăminte, naţiunile şi tradiţiile naţionale rămîn realităţi de neocolit. Strategia cosmopolitismului riscă, în consecinţă, să devină ea însăşi prizoniera unor naţionalisme ascunse. De aceea, unitatea naţiunilor europene, care este singura soluţie pentru a preveni căderea continentului în noi conflicte, nu poate fi modelată într-o perspectivă cosmopolită. Europa nu poate fi unificată prin strategia *melting pot*-ului. Ea poate fi unificată doar printr-o strategie bazată pe *unitatea polifonică* a Europei. Evident, o polifonie care face, totuşi, o melodie unitară.

Cine sînt însă *naţionaliştii*? Nu există încă analize metodice ale compoziţiei acestei categorii politice care participă, direct sau prin presiuni, la putere în unele ţări est-europene. Se poate însă formula o ipoteză plecînd de la ceea ce se observă în România. Aici - iar exprimările în presă sînt o bază elocventă în acest sens - naţionaliştii au o compunere oarecum diversă. În primul rînd, este vorba de unii angajaţi în fosta Securitate, ignoraţi de partea cea mai calificată a acesteia, cea care a lucrat la răsturnarea din decembrie 1989. Într-un fel nu tocmai limpede, desfiinţată formal, prin unele din structurile sale, Securitatea a continuat să fie activă ca o reţea aparent anonimă de lansat zvonuri şi denigrare violentă a persoanelor care au militat pentru schimbări radicale şi pentru desprinderea fără compromis de vechiul regim. În orice caz, o parte din *foştii securişti, iremediabil compromişi în activităţile represive tipice vechiului regim*, caută acum să se legitimeze prin idealuri aşazis "naţionale". În al doilea rînd, naţionalişti au devenit unii activişti ai fostului partid comunist, pe fondul degradării complete a ideii comunismului. Încetînd de multă vreme să fie o viziune inspiratoare, comunismul a devenit o ideologie sumară a oportuniştilor. Nemaifiind "productivă" după 1989, oportuniştii au schimbat-o pe nesimţite cu tot atît de sumara ideologie a naţionalismului. Fiind oportunişti, ei n-au mai trăit eventuala contradicţie logică a celor două ideologii. În mintea lor, formată în cadrele materialismului istoric răsăritean, relativismul de provincie, care exclude repere logice şi

morale, era considerat o viziune de la sine înţeleasă. În rîndurile naţionaliştilor se regăsesc, în al treilea rînd, o serie de ofiţeri trecuţi în rezervă, pe care vechiul regim i-a descalificat şi politizat, şi care, într-o nouă situaţie geopolitică, concuraţi de o nouă generaţie de ofiţeri, incomparabil mai bine instruiţi, traversează o criză de identitate. Dat fiind bagajul lor cultural modest, ei nu o pot depăşi decît în direcţia naţionalismului. În sfîrşit, rîndurile naţionaliştilor sînt suplimentate de intelectuali cu o calificare necompetitivă, lipsiţi de competenţa comunicativă în limbi de mare circulaţie, şi care se simt periclitaţi de evoluţia în direcţia economiei de piaţă şi a integrării europene. Mobilizarea naţională pentru încetinirea ambelor procese este, în mod vizibil, preferată de ei.

Care este viitorul imediat al "principiului naţional"? Mai întîi, aş vrea să consider cîteva puncte de vedere relativ recente, de referinţă privind situaţia europeană, în care se poate vorbi propriu-zis de naţionalism ca ideologie, mişcare, instituţie. Primul este acela al *integrării realiste*. Deja în anii '70 s-a putut observa că "naţionalismul european se mişcă spre integrare". Comerţul intraeuropean, interacţiunile economice, culturale şi umane în Europa occidentală au căpătat amploare şi densitate, iar efectele lor benefice pentru simplul cetăţean au fost perceptibile în aşa măsură încît psihoza confruntării între naţiuni, caracteristică istoriei europene, a scăzut lăsînd loc tropismului spre cooperare. "Pentru prima oară după multe secole, Europa occidentală este o comunitate pluralistă, caracterizată de securitate şi comparabilă, în unele privinţe, cu Scandinavia".[7] Chiar dacă rămîn încă multe întrebări deschise (cum va arăta, din punct de vedere instituţional, o Europă unită?; va reuşi ea să integreze funcţional, o diversitate etnică atît de considerabilă? etc), se poate constata că paharul unităţii europene a început să se umple şi că nivelul conţinutului său creşte.

Al doilea punct de vedere este cel *economic*. El este organizat în jurul tezei după care nu atît tensiunile interetnice sau politice, indiscutabil reale, au dus la schimbările politice istorice de după 1989 din Europa răsăriteană, cît noile caracteristici ale economiei internaţionale. Acestea au pus în mişcare structura internaţională postbelică, chiar dacă, la început, într-un mod înşelător, ducînd la proliferarea naţionalismului. În fond, "principiul naţional" este covîrşit de forţa imperativelor economice, care nu mai pot fi satisfăcute fără a transcende limitările "naţionale". "Naţiunea" este astăzi evident pe cale să piardă o funcţie importantă: instituirea unei <<economii a comunităţii>> sau a unei economii naţionale, care a constituit, cel puţin în regiunile dezvoltate ale globului, o piatră unghiulară a <<economiei mondiale>> mai cuprin-zătoare. De la al doilea război mondial, mai cu seamă din anii '60, importanţa economiilor <<naţionale>> s-a atrofiat pe baza schimbărilor mai mari în diviziunea internaţională a muncii, ale cărei pietre de temelie sînt întreprinderi multinaţionale de orice mărime, şi pe baza dezvoltării, legată de acestea, a unor centre internaţionale şi reţele de tranzacţii economice care, practic, sînt sustrase controlului guvernelor statale".[8]

Al treilea punct de vedere este cel *global politic*, organizat în jurul tezei după care, datorită unor factori eminamente politici, caracteristici societăţii industriale avansate, statul naţional este pus definitiv la încercare. Astăzi, "statele naţionale din Europa suferă o dublă provocare. Prima este urmarea unui proces de dependenţă reciprocă, tot mai accentuată şi mai cuprinzătoare în domeniile militar, politic, economic, tehnologic şi cultural; a doua rezultă dintr-un proces în interiorul statelor naţionale respective. Protagoniştii acestui proces sînt diferite colectivităţi care încearcă să-şi promoveze propria identitate politică şi culturală în raport cu statele respective. Aceste provocări au slăbit statul naţional în întreaga lume şi mai ales în Europa; acesta se vede confruntat cu o criză de legitimare şi, în unele cazuri, cu o pierdere a puterii politice şi economice. Aceasta în măsura în care el trebuie să cedeze unele din competenţele sale organelor supranaţionale şi internaţionale şi în care influenţa oligopolurilor şi a întreprinderilor transnaţionale creşte".[9]

În sfîrşit, al patrulea punct de vedere este *juridic*, şi pleacă de la ideea după care ne aflăm în tranziţia de la cetăţeanul statului la cetăţeanul lumii. Căci, în cele din urmă, "drepturile cetăţeneşti pot fi gîndite numai ca drepturi ale cetăţeanului lumii."[10] Aceasta înseamnă că trebuie gîndit de pe acum, în modul cel mai concret, asupra unor structuri capabile să integreze, fără fricţiuni, diversele naţiuni în structuri internaţionale, care nu sînt, într-un sens compromis, supranaţionale. Astfel de structuri, cu o eficacitate deja probată, sînt Consiliul Europei, Comunitatea Europeană şi Conferinţa pentru Securitate şi Cooperare în Europa, toate articulate şi aflate în plin progres în condiţiile existenţei de libertăţi şi drepturi cetăţeneşti garantate în interiorul statelor ce le compun. În substanţă, este vorba "de a asigura, înainte de toate, drepturi cetăţeneşti, iar acestea pretind instituţii demne de încredere în comunităţi mereu mai mari şi, de aceea, în mod necesar, heterogene. Ele pretind state naţionale conştiente de sine, într-o Europă cooperativă, care îşi extinde graniţele atît de departe pe cît este posibil şi cooperează activ la crearea unei ordini internaţionale a dreptului."[11]

## NOTE

1 .Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Band 14, Fischer, Frankfurt am Main, 1988, p.89.

2 .Peter Sugar, "External and Domestic Roots of Eastern European Nationalism", în F. Sugar and Ivo J. Lederer (eds), *Nationalism in Eastern Europe*, University of Washington Press, Seattle-London, 1971, p.6.

3 .*Ibidem*, p.20.

4 .Hans Kohn, *The Idea of Nationalism: A Study of its Origins and Background*, Macmillan, New York, 1961, p. 330.

5 Peter F. Sugar, *op. cit.*, p.11.

6 .Eric J. Hobsbawn, *Nationen und Nationalismum: Mythos und Realitat seit 1780*, Campus Verlag, Frankfurt am Main, 1991, p.194-195.

7 .Karl W. Deutsch, *Der Nationalismus und seine Alternativen*, Piper Verlag, Munchen, 1972, p.39.

8 .Erich J. Hobsbawn, *op. cit.*, p.208.

9 .Gurutz Janregni Bereciartu, "Nationale Selbstbestimmung und Krise des Nationalstaates", în *Argument*, nr.188, 1991, p.577.
10 .Ralf Dahrendorf,"Die Sache mit der Nation", în Michael Jeismann Henning Ritter (HRSH), *Grenzfalle uber neuen und alten Nationalismus*, Reclam Verlag, Leipzig, 1993, p.112.
11 *.Ibidem*, p.117-118.

**Claus Offe**

# *Politica etnică în cadrul tranziţiei est-europene* *

O mare parte a opiniei publice occidentale, şi intelectualii liberali în mod deosebit, sînt îngroziţi de dezlănţuirile politicii naţionaliste şi de conflictele etnice apărute în societăţile postcomuniste. Eu vreau să demonstrez în lucrarea de faţă că: a) "etnicizarea" politicii în perioada de tranziţie este produsul unor forţe cauzale puternice, chiar dacă deloc "naturale", care acţionează în societăţile postcomuniste şi care nu pot fi uşor îndepărtate, oricît de mult s-ar dori acest lucru şi că b) este deosebit de greu să se prevadă reglementări instituţionale sau constituţionale, care să pregătească terenul pentru coexistenţa paşnică a grupurilor etnice în cadrul statelor est-europene. Dezastrele politicii etnice au cauze puternice şi remedii puţine.

Prin "etnicizarea" statului şi a politicii înţeleg un număr de strategii internaţionaliste ale actorilor individuali şi colectivi, sociali şi politici. În primul rînd, graniţele teritoriale sînt trasate în aşa fel încît omogenitatea etnică să fie maximă. În al doilea rînd, sînt formulate politici care diferenţiază drepturile cetăţenilor în funcţie de afilierea etnică. În al treilea rînd, se propun, se susţin şi se resping politici, şi se formează asociaţii şi partide politice, în numele ridicării bunăstării unei comunităţi etnice pe seama excluderii acelor grupuri, din interiorul sau exteriorul său, considerate străine. În al patrulea rînd, problemele etnice (şi, adesea concomitent, religioase, culturale şi lingvistice) trec înaintea celor de clasă şi a politicii de clasă. În toate aceste strategii, etnicitatea joacă principalul rol diferenţiator şi este folosită ca sursă de reprezentări simbolice în serviciul mobilizării politice şi acţiunii colective.

În acelaşi timp, etnicitatea este un concept evaziv. Acest fapt devine evident de îndată ce încercăm s-o măsurăm. Măsurarea poate utiliza două feluri de indicatori, obiectivi şi subiectivi. Indicatorii obiectivi, aşa cum sînt limba vorbită în familie sau identificarea etnică a strămoşilor, vor da, de

---

* Comunicare susţinută la conferinţa internaţională cu tema *Between the West and the Past: Post-Communist Societies Two Years Later*, organizată în cadrul Programului pentru Europa Centrală şi de Est al lui New School for Social Research, Graduate Faculty, 24-26 mai 1992, Muntele Vitoşa, Bulgaria. Text reprodus cu permisiunea autorului.

obicei, un mare număr de cazuri mixte. De exemplu, se spune că jumătate dintre cuplurile căsătorite, care locuiesc pe teritoriile recent contestate de Serbia şi Croaţia, sînt de origine etnică mixtă. O altă alternativă este utilizarea indicatorilor subiectivi, solicitînd subiecţilor investigaţi să spună cărei identităţi etnice consideră că-i aparţin. În acest caz, rezultatul tipic este că atît numărul indivizilor din fiecare categorie etnică, cît şi numărul categoriilor etnice tind să fie instabile. Toate aceste fapte, cumva greu de înţeles, determină o variabilitate considerabilă a identificărilor etnice.

Cea dintîi dintre aceste două ambiguităţi este uşor de explicat. Oamenii au motive puternice, atît pozitive cît şi negative, pentru a simula sau disimula, pentru a adopta sau a respinge o anumită identitate. Într-un cadru puternic antisemit este probabil că mai puţini indivizi se vor autoidentifica cu evreii decît în condiţii mai puţin discriminatorii; creşterea miraculoasă a celor care îşi revendică originea germană în Rusia este în mod clar asociată faptului că, în conformitate cu tratatul negociat între Uniunea Sovietică şi Germania de vest, etnicii germani au devenit candidaţi la statutul de *Aussländler*, care include nu numai dreptul de emigrare liberă din Uniunea Sovietică, dar şi accesul la pensii integrale, odată ajunşi în Germania. Cea de-a doua ambiguitate este ceva mai neaşteptată. Cerîndu-li-se, prin întrebări deschise, să-şi stabilească identitatea etnică subiecţii fie refuză să răspundă (aşa cum au procedat mulţi intelectuali "iugoslavi" şi unii intelectuali "cehoslovaci" cu ocazia recensămîntului din 1990), respingînd pur şi simplu codul etnic, fie răspund asumîndu-şi identităţi etnice nerecunoscute în mod curent (aşa cum segmente mari ale populaţiei au reclamat, printre altele, identităţile "sileziană", "ruteană" sau chiar "moravă" în Cehoslovacia - o ţară considerată de cei mai mulţi ca fiind împărţită etnic numai între cehi, slovaci şi maghiari). Dat fiind acest spaţiu amplu pentru comportamentul strategic atît în alegerea grupurilor cît şi a identificării individuale în cadrul acestora, identităţile etnice "autentice" nu sînt uşor de separat de cele "adoptate strategic".

Nici definirea politicii etnice în termeni operaţionali nu este uşoară. Prezenţa unor partide etnice declarate (ca în Bulgaria, Slovacia, Ungaria, Cehia sau România) este o indicaţie clară a existenţei unei politici etnice. Dar şi interzicerea explicită (constituţională) a organizaţiilor politice cu caracter etnic într-o ţară divizată etnic[1] şi, ca atare, absenţa partidelor etnice, poate fi un indicator al politicii etnice, pentru motivul că privilegiază grupul majoritar şi refuză minorităţii dreptul de a se organiza după criterii etnice, ignorîndu-i chiar existenţa.

## *Tipuri de conflict etnic*

Îmi propun să cartografiez terenul conflictului etnic prin introducerea a trei distincţii. Prima este *cantitativă*. Conflictul este întotdeauna o relaţie între (cel puţin) două părţi şi putem distinge cazuri în care partea activă, care iniţiază conflictul şi are păreri categorice în această privinţă, este o minoritate sau o majoritate

definită etnic. Caracterul majoritar sau minoritar se poate raporta la o unitate teritorială naţională, regională sau locală. Foarte rar majorităţile naţionale formează majoritatea la toate nivelele teritoriale inferioare. Aceasta conduce la situaţia deosebit de precară în care majorităţile naţionale devin minorităţi în anumite zone locuite de minorităţile naţionale, aşa cum se întîmplă cu sîrbii din Kosovo, sau cu etnicii bulgari din zonele locuite predominant de turci în Bulgaria. Secesiunea poate face ca fostele majorităţi şi minorităţi să-şi schimbe rolurile, aşa cum s-a întîmplat cu ruşii în Estonia.

Conflictul etnic generat de majoritate se produce atunci cînd cetăţenii unei naţiuni dezvoltă sentimente ostile şi se angajează în acţiuni ostile faţă de minorităţi, care nici măcar nu trebuie să aibă o omogenitate etnică, fiind alcătuite din categoriile multietnice reziduale ale "străinilor", "veneticilor" sau "imigranţilor". Acest fenomen al politicii etnice a majorităţii, împreună cu repercursiunile sale dramatice la nivelul politicii de partid şi mobilizării votanţilor, a putut fi observat la începutul anilor 1990 cu ocazia alegerilor generale şi regionale ţinute în Germania, Austria[2], Franţa şi Suedia. Pe de altă parte, conflictul poate fi generat de o minoritate definită etnic, care se simte oprimată şi spoliată de drepturi, în vreme ce majoritatea, cel puţin la începutul conflictului, nu conştientizează natura minorităţii şi problemele sale (ca în cazul turcilor din Bulgaria sau al slovacilor din Cehoslovacia). Există şi cazuri cînd conflictul este iniţiat de un grup etnic de dimensiuni aproximativ egale cu cele ale grupului (grupurilor) oponent(e), aşa cum se întîmplă în Bosnia-Herţegovina, unde populaţia este aproape egal împărţită în croaţi, sîrbi şi musulmani. Cele mai multe cazuri par să urmeze un tipar clar: majoritate *versus* minoritate, în care fie una fie cealaltă dintre părţi joacă rolul de iniţiator şi ridică probleme sau pretenţii cu caracter conflictual.

În al doilea rînd, se pot trasa distincţii în funcţie de caracteristicile *calitative* ale grupurilor implicate. Criteriile calitative pot fi absolute (un grup este mai înstărit decît celălalt, provocînd invidia acestuia din urmă) sau relaţionale (un grup se simte superior sau exploatat de celălalt, ceea ce determină indignarea sau resentimentul celor care se consideră trataţi incorect). Nici chiar diferenţele absolute majore dintre grupurile etnice nu trebuie să se traducă (deşi aceasta se întîmplă adesea de fapt) în perceperea unor diferenţe relaţionale. O puternică diviziune etnică a muncii, în care fiecărui grup îi revin ocupaţii specifice, negoţul "tipic", propriul sector instituţional şi statutul economic corespunzător, nu conduc întotdeauna la relaţii etnice conflictuale, în special dacă grupurile etnice implicate sînt numeroase, aşa cum se întîmplă în societăţile multietnice nord-americane. Invers, diferenţele relaţionale puternic percepute, sentimentele de superioritate sau inferioritate nu se bazează cu necesitate pe vreo diferenţă absolută considerabilă, cel puţin nu pe diferenţe de statut economic sau legal, între grupurile implicate în conflict. În astfel de cazuri, exemplificate de conflictul dintre croaţi şi sîrbi, nu este uşor pentru observatorul dinafară să determine care este "cauza" conflictului şi ce articole

de valoare urmează a fi alocate sau redistribuite ca urmare a acestuia.

O a treia distincţie analitică aplicată în cazul fenomenelor conflictuale este de ordin *motivaţional*. Am în minte distincţia[3] dintre sentimentele sincere, autentice, ale identităţii etnice şi ale evaluării sale, pe de o parte, şi utilizările strategice ale simbolurilor etnice, pe de alta.[4] Atît conducătorii cît şi membrii grupurilor şi mişcărilor etnice pot pretinde că sînt motivaţi de valorile *identităţii* etnice pentru a promova *interese* care nu ar fi probabil satisfăcute, dacă ar fi declarate ca atare. Acestea sînt cazurile de utilizare neautentică a simbolurilor etnice. Pe de altă parte, grupurile pot suferi daune materiale serioase ca urmare a promovării identităţii lor etnice, ceea ce nu-i va face să renunţe la comunitatea de care aparţin. Acesta este un indicator că autenticitatea în sine este importantă şi că sentimentele nutrite faţă de ea sînt autentice. Această distincţie ne ajută să analizăm cazuri şi traiectorii mixte: conducătorii pot fi autentic motivaţi, dar nu şi membrii grupului, sau invers. Un conflict etnic poate începe ca o apărare sinceră a valorii şi recunoaşterii unei comunităţi, dar poate ulterior "degenera" şi deveni o strategie într-un joc distributiv (sau poate urma succesiunea inversă).

Adesea nu este uşor de înţeles, de către observatorii dinafară, care este obiectul disputei în cadrul conflictului etnic. Cîştigurile potenţiale pentru una dintre părţi par minuscule (dacă totuşi sînt obţinute) în comparaţie cu probabilele şi previzibilele pierderi suferite de toate părţile implicate. În cazul în care o minoritate cere drepturi, resurse, sau recunoaşterea simbolică de către majoritate, este adesea greu de răspuns la două întrebări: a) de ce insistă minoritatea asupra cererilor sale cu o asemenea intensitate şi pasiune?[5] şi b) de ce majoritatea refuză să acorde ceea ce cere minoritatea?

## *"Raţionalitatea" politicii etnice*

Dată fiind situaţia în care se găsesc actorii individuali şi colectivi în Europa de est postcomunistă, etnicizarea trebuie să le apară drept o strategie raţională. Aceasta este principala teză pe care urmează s-o demonstreze în această lucrare. Dacă acest lucru este adevărat, nu mai este suficient să-i convingi pe conducătorii politici ai acestor societăţi că etnicizarea este periculoasă prin consecinţele ei şi/sau în dezacord cu principiile occidentale de universalism şi modernizare politică, i.e. drepturile omului şi constituţionalismul. În locul predicilor moralizatoare se impune o schimbare a parametrilor şi regulilor de acţiune[6] ale acestor conducători şi strategi, care să-i facă să considere atît preferabil cît şi posibil să renunţe a urmări strategiile, altfel perfect raţionale, de etnicizare şi "etnocraţie".[7]

Se ştie bine, şi nu mai e necesar să dezvoltăm această idee aici, că etnicizarea politicii, dincolo de satisfacţiile emoţionale pe care le poate oferi, implică un număr de pericole serioase.[8]

În primul rînd, etnicizarea amplifică mult pericolul războiului civil şi internaţional. În al doilea rînd, etnicizarea duce la apariţia unor economii de scară mică şi la mari ineficienţe[9], pentru că are tendinţa să

stea în calea cooperării transetnice, a comerţului şi diviziunii muncii. În al treilea rînd, politica etnică, cu simptomele ei drastice precum discriminarea, violenţa civilă, deportarea şi asimilarea forţată, interferează cu acţiunea organizată a politicii democratice, violează ideea de societate civilă şi accentuează o discrepanţă care este deosebit de rezistentă la negociere şi compromis. În timp ce cel dintîi şi cel de-al treilea dintre aceste aspecte sînt înregistrate în mod obişnuit, interacţiunea dintre politica etnică şi dezvoltarea economică este mai puţin înţeleasă. Pe de o parte, naţionalismul este adesea privit ca un răspuns de apărare faţă de forţele dezagregante ale modernizării economice.[10] Pe de altă parte, el însuşi poate contribui la încetinirea procesului de modernizare economică, aderînd la un regim economic de protecţie şi eficienţă statică şi inhibînd astfel dezvoltarea eficienţei dinamice.

Date fiind aceste fapte, politica actuală de etnicizare apare ca tragică. Mai precis, putem deosebi o micro-tragedie individuală şi o macro-tragedie colectivă.[11] Avînd aceste implicaţii tragice în minte, ne putem întreba de ce actorii găsesc că este totuşi raţional să continue politica de etnificare. Explicaţiile ar putea fi următoarele:

1) **Delimitarea de vechiul regim** - În societăţile postcomuniste, membrii elitei politice actuale au nevoie să se disocieze de vechiul regim, mai ales dacă sînt suspectaţi de a-l fi susţinut anterior. Experienţa comunistă, în multe ţări din centrul şi estul Europei, se defineşte, şi nu numai retrospectiv, în termenii unei *separări impuse* şi ai unor *alianţe transnaţionale impuse*; mai exact, o separare impusă faţă de vest şi o integrare impusă în est şi în structurile sale economice, politice şi militare. Germania răsăriteană, Polonia, Cehoslovacia, Ungaria au suferit un dublu dezastru: ruperea legăturilor istorice şi culturale cu Occidentul şi impunerea dominaţiei militare, economice şi ideologice sovietice. Deşi principala caracteristică politică a perioadei imediat postcomuniste este, în mod cert, diferenţa dintre "vechiul regim" şi "noua libertate", curînd apare o bifurcaţie în cadrul "noului regim" în curs de constituire. Schematic, acest clivaj apare între moderniştii, care se angajează pe "drumul către Europa", şi forţele conservatoare, creştine, populiste şi rurale, care preferă "drumul către noi înşine". Virtual, peste tot în Europa Centrală, cea dintîi dintre aceste două forţe politice postcomuniste se dovedeşte mult mai slabă decît cea de-a doua. Motivele acestei preponderenţe sînt clare. Comunismul "a construit şi a impus alianţe supranaţionale artificiale. De aceea este firesc ca prăbuşirea comunismului să dea posibilitatea articulării ambiţiilor de a restaura şi recupera trecutul naţional, de a redescoperi identitatea naţională".[12] Dar de ce are atît de puţină forţă paradigma mobilizatoare concurentă, adică efortul de "intrare în Europa", nu numai în sensul îngust al integrării economice şi politice, ci şi în cel larg, social şi cultural? "Moderniştii" au un scenariu care opune "un viitor luminos" (capitalismul liberal) întunecatului trecut comunist, iar naţionaliştii opun "întunecatul trecut" comunist "trecutului luminos" al "epocii de aur" precomuniste. Dat fiind caracterul contrar al acestor două sisteme de referinţă în care sînt cuprinse iniţiativele

politice, "moderniştii" (care invocă modul de viaţă urban, societatea civilă, economia de piaţă, drepturile omului, laicizarea, toleranţa morală) au toate şansele să piardă atunci cînd pun în faţa alegătorilor şi cetăţenilor un volum de incertitudini şi ambiguităţi foarte greu de susţinut, într-o societate în care nici una dintre aceste valori nu este larg împărtăşită ca *principiu* acceptat şi în care, pe deasupra, susţinerea acestor valori nu implică perspectiva unor consecinţe dezirabile, cum sînt prosperitatea şi securitatea. În aceste condiţii, cărora li se adaugă costurile economice tot mai evidente ale tranziţiei, dorinţa de "a intra în Europa" poate uşor cădea victimă reacţiilor de tipul "strugurii sînt acrii".[13]

Asimetria izbitoare dintre cele două scenarii se datorează faptului că "trecutul de aur", spre deosebire de viitor, oferă certitudini (chiar dacă este vorba de certitudinea unui mit meşteşugit cu grijă). Slăbiciunea strategică şi programatică a ramurii "moderniste" a forţelor politice postcomuniste alimentează sprijinul covîrşitor acordat oponenţilor conservatori, naţionalişti, populişti şi religioşi. Iar ruşinea de a obliga oamenii să conviețuiască cu "străinii", chiar şi atunci cînd sînt conduşi de aceştia, deţine prioritatea ca punct negativ de referinţă faţă de cealaltă ruşine a vechiului regim, aceea de a separa oamenii de "vecinii" lor din Occident. Pe măsură ce zarva tranziţiei imediate se potoleşte, diferenţele etnice, particularităţile culturale şi apelurile naţionaliste predomină faţă de clivajele de clasă sau faţă de alte deosebiri socio-economice şi relaţii concurenţiale - în ciuda faptului că acestea din urmă au avut o contribuţie atît de importantă la modernizarea politică şi economică a Europei occidentale. Această preponderenţă nu exclude abordări hibride, ca aceea a Forumului Democrat Maghiar: modernizare economică şi integrare economică şi militară în structurile occidentale şi, în acelaşi timp, maximă prioritate acordată "protejării maghiarităţii de influenţele culturale şi sociale cosmopolite".

Angajarea în iniţiative politice etnice şi naţionaliste serveşte, de asemenea, pentru a simboliza distanţarea faţă de vechiul regim. Cel puţin în cazul României şi Bulgariei, dar (discutabil) şi în Uniunea Sovietică, mişcările etnice ale maghiarilor, turcilor, lituanienilor şi armenilor au contribuit semnificativ la dezorganizarea, discreditarea internaţională şi, eventual, prăbuşirea regimului comunist. Avînd în vedere că vechiul regim era renumit pentru că reprima consecvent deosebirile etnice şi conflictele rezultate din acestea, şi pentru că trasase limitele celor mai multe unităţi administrative astfel încît să nu corespundă diviziunilor etnice,[14] cea mai simplă formă de disociere a fost utilizarea codurilor etnice. Etnia furnizează o identitate "curată", nepătată de statutul pe care o persoană l-a avut în vechiul regim[15] sau de filiaţia cu asociaţiile în care a fost implicată. Cu cît este mai puternică şi mai justificată suspiciunea de complicitate, cu atît mai puternice sînt presiunea şi tentaţia de a recurge la această scăpare, ceea ce explică puterea sentimentelor naţionaliste exprimate de foştii lideri comunişti din Serbia, Ucraina, Bulgaria şi Slovacia. Un motiv asociat acestuia, important în special în fosta Uniune Sovietică, este dorinţa de a scăpa de

elitele politice sau de altă natură ale vechiului regim (în număr copleşitor de origine rusă) şi de a le înlocui cu oamenii "noştri", i.e. persoane de proveniență etnică locală. În multe ţări, istoricii - în măsura în care nu sînt deja suprareprezentaţi în rîndurile elitelor politice conservatoare (ca în Ungaria) - sînt puşi la treabă pentru a descoperi şi descrie măreţia trecutului naţional[16] sau faptele ticăloase ale foştilor (şi deci, potenţial viitorilor) duşmani aparţinînd unei alte naţionalităţi sau unui grup etnic diferit. În alte cazuri (Rusia, Slovacia, Bulgaria), fostele elite comuniste şi-au alăturat în mod deschis forţele naţionaliştilor extremişti, pentru a se opune sau a obstrucţiona procesul de modernizare politică şi economică, în numele valorilor de omogenitate şi egalitarism autoritar. Retrospectiv, ei declară uneori că devotamentul lor personal, sau al ţării lor, faţă de ideologia marxist-leninistă nu a fost decît o manevră tactică, pentru a obţine în schimb protecţia naţională din partea Uniunii Sovietice. Şi pentru că această protecţie nu mai este asigurată, puritatea naţională, securitatea şi coeziunea trebuie să fie susţinute în sine, fără masca marxism-leninismului.

"Internaţionalismul proletar" şi "comunitatea statelor socialiste" nu numai că au eşuat, dar ele nu au prins rădăcini niciodată. Sentimentelor naţionaliste şi aspiraţiilor etnice li s-a pus o surdină şi au fost reprimate de regimurile comuniste, dar nu au fost niciodată cu totul distruse.[17] Internaţionalismul a servit numai ca ideologie oficială, recunoscută de elitele locale pentru a evita reacţiile ostile din partea Moscovei. El nu a jucat niciodată rolul unei valori larg acceptate, pentru că diferenţele naţionale şi subnaţionale dintre popoarele ţărilor comuniste au rămas puternic vizibile în termenii nivelului de bunăstare şi pentru că în practica "internaţionalismului" a însemnat adesea "rusificare", aşa cum s-a întîmplat în ţările baltice. Date fiind toate aceste fapte şi experienţe, renaşterea naţionalismului şi aspiraţiilor etnice nu mai apare ca o surpriză. Mai precis, "naţionalismul nu 'revine', 'apare' sau 'reapare'. El nu a părăsit niciodată Europa de est".[18] "Naţionalismul şi nemulţumirile minorităţilor naţionale din Europa de est nu sînt noi, ci numai auzite din nou".[19]

2) **Nevoia de frontiere** - Pentru că perspectivele unei îmbunătăţiri rapide a situaţiei economice sînt palide, iar beneficiile unui joc de sumă pozitivă, bazat pe cooperarea largă şi diviziunea muncii, nu sînt previzibile pentru viitorul apropiat, se încurajează copleşitor de mult protecţia economică şi nu producţia. Criza economică impune "păstrarea a ceea ce avem". Aceasta înseamnă două lucruri: în primul rînd, împiedicarea scurgerii în afară a resurselor valoroase şi extrem de rare, care sînt bunurile, investiţiile, locurile de muncă, pe care "noi" nu dorim să le împărţim; în al doilea rînd, împiedicarea pătrunderii unor probleme ca inflaţia, imigranţii, refugiaţii.

3) **Slăbiciunea puterii de stat** - În principal, imperativul protecţiei prin frontiere puternice poate fi realizat de un stat puternic, care să impună legi stricte de distribuţie internă şi externă. Dar pentru că puterea statului de a stabili şi impune asemenea legi este, în general (şi pe drept cuvînt), considerată ca absentă, se recurge în mod raţional la un tipar primordial de includere şi

excludere: cel etnic. Statele comuniste "nu au reuşit să cîştige loialitatea şi identificarea populaţiei prin furnizarea de bunuri, pe care se presupune că un stat modern este capabil să le ofere",[20] aşa că est-europenii nu au motive să se identifice cu statele lor, chiar atunci cînd acestea par stabile şi sigure. După pierderea efectivă a unei mari părţi din "puterea statală", în Europa de Est statul este şi mai discreditat ca punct de referinţă pentru identificare şi loialitate. "Întregul" căruia oamenii simt că-i aparţin nu mai este statul, ci naţiunea sau grupul etnic. Ca urmare, oamenii se califică unii pe alţii nu după buletinul de identitate, ci după limba pe care o vorbesc.[21] Dispariţia monopolului eficient al statului asupra violenţei a expus minorităţile, mai ales pe cele lipsite de protecţia unui stat interesat de soarta lor, la forme extreme de violenţă "civică" şi discriminare (ca în cazul ţiganilor din România şi Ungaria).

4) **Trecut versus viitor** - În plus, în lipsa unei perspective credibile pentru reconstrucţia postcomunistă, şi a unei forme instituţionale de integrare socială şi politică, există o puternică înclinaţie pentru elitele politice şi pentru mase spre a-şi formula mesajele politice nu în termenii unui "viitor luminos", ci ai unui "trecut de aur" eroic (chiar dacă aceasta implică celebrarea nostalgică a ţarismului rus, sau fascismului slovac). Regimul trecut a fost în mod clar orientat către viitor, aşa că întoarcerea spre trecut este considerată, în absenţa unei căi alternative suficient de clare şi promiţătoare de modernizare, forma cea mai plauzibilă de auto-distanţare faţă de vechiul regim şi de lichidare a ceea ce este perceput ca aberaţie istorică impusă de acesta.

5) **Minorităţile interne ca minorităţi externe** - Multe dintre minorităţile interne ale statelor est-europene sînt - şi sînt considerate a fi - în acelaşi timp şi minorităţi externe ale statelor vecine, care sînt privite ca state străine protectoare ale acestor minorităţi. Astfel de state învecinate protectoare ale minorităţilor interne sînt Turcia faţă de Bulgaria, Ungaria faţă de Slovacia, Serbia şi România, Polonia faţă de Lituania, Albania faţă de Serbia, Germania faţă de Cehia, pentru a indica numai cîteva dintre cazurile de mişcări iredentiste posibile. Odată cu dizolvarea regimului transnaţional al Pactului de la Varşovia şi cu dispariţia funcţiei sale de menţinere a păcii, toate statele cu minorităţi etnice au motive să anticipeze intervenţia "protectoare" a statului care patronează minoritatea respectivă, intervenţie care, în caz extrem, ia forma anexării teritoriului locuit de minoritate. Nu e nevoie decît de o subtilă întorsătură logică pentru a folosi exclusivismul etnic şi represiunea preventivă ca o scuză pentru prevenirea unei asemenea intervenţii. La Bratislava, relaţia slovacilor cu minoritatea ungară este descrisă în termenii următori: "Noi nu avem nimic împotriva maghiarilor, dar ar fi o nebunie să nu fim conştienţi că ei sînt coloana a cincea a unui stat potenţial ostil". Problema este deosebit de complicată în cazuri de reciprocitate, cînd două state vecine au minorităţi externe fiecare în celălalt stat (ca de exemplu Slovacia şi Ungaria, Albania şi Grecia). În aceste cazuri se instalează uşor o spirală ascendentă a luării reciproce de ostateci, conform logicii: "Ceea ce ei le fac alor noştri, sîntem îndreptăţiţi şi noi să le facem alor lor".

6) **Amintirile alimentează anticipările** - Societăţile postcomuniste îşi descoperă şi rescriu propriile istorii naţionale, inclusiv istoria pînă acum mult distorsionată şi reprimată a războaielor civile şi internaţionale. Această redobîndire a istoriei nu serveşte numai celebrării măreţiei naţiunii renăscute, ci şi reînvierii tensiunilor interetnice. De ambele părţi ale liniei despărţitoare: a) se redescoperă ceea ce "ei" (croaţii, de exemplu) ne-au făcut "nouă" (sîrbilor); ca urmare, b) sînt (re)descoperite ostilităţi şi cruzimi reciproce şi, c) fiecare dintre cele două părţi este conştientă că cealaltă parte cunoaşte acele incidente din trecut. În aceste condiţii cognitive şi, în concordanţă cu respectivele "lecţii ale istoriei", partea care a fost victimă a represiunii trecute se poate simţi încurajată să se răzbune sau cel puţin să se asigure că asemenea lucruri nu se vor repeta niciodată; iar autorii represiunii trecute vor recurge probabil la represiunea preventivă,[22] pentru a evita aceasta. Într-un fel, cine-şi aminteşte istoria este condamnat să o repete.

7) **Etnia ca resursă colectivă** - Ca şi în unele ţări occidentale, politica etnică (şi regională) a unor minorităţi periferice, subdezvoltate economic este un instrument puternic pentru a obţine concesii şi subvenţii din partea centrului. Ameninţarea cu necooperarea şi, eventual, separarea şi/sau fuziunea teritorială cu statul protector învecinat este un instrument de negociere eficient, atunci cînd este vorba de materii prime vitale sau de controlul mijloacelor militare de violenţă, aşa cum se întîmplă în noile state formate pe teritoriul fostei Uniuni Sovietice. Este o situaţie de negociere de tip şantaj, în care una din părţi se serveşte de potenţialul obstructiv: "eu" te pot constrînge "pe tine" să-mi *faci* o favoare şi, în schimb eu mă *abţin* de la acte ostile faţă de tine. Acesta este un exemplu de un schimb de tip pervers, în care se schimbă acţiunea pe nonacţiune, iar ameninţările sînt deghizate în avertismente.

În mod asemănător, etnia poate fi folosită ca o resursă de către minorităţile (sau majorităţile) bogate, care nu doresc să împartă ceea ce au cu vecinii lor mai puţin norocoşi din cadrul aceluiaşi stat. Primele republici care s-au separat au fost Estonia, Letonia şi Lituania în cazul fostei Uniuni Sovietice şi Slovenia şi Croaţia în Jugoslavia. Toate aceste noi state etnice ocupau poziţii de vîrf, în termenii produsului naţional brut pe cap de locuitor, în cadrul federaţiilor din care s-au desprins, ceea ce explică şi rezistenţa disperată şi violentă a respectivelor guverne federale faţă de aceste separări. Un caz extrem de acest fel este încercarea de secesiune a Katangăi de Republica Congo în 1960, care a fost considerată, la acel moment, ca fiind instigată prin mituire de către companiile străine. Un echivalent sau un complement al separării unei provincii comparativ "bogate" este luarea de măsuri pentru a-i forţa pe membrii comunităţii minoritare să imigreze în vederea confiscării a ceea ce ei au lăsat în urmă. Aceasta se poate obţine lipsind minoritatea de drepturi cetăţeneşti - inclusiv dreptul de a lua parte la procesul incipient de privatizare, aşa cum se întîmplă în Letonia (unde populaţia rusă reprezintă 48%) şi în celelalte state baltice. Şi

minoritățile externe pot fi folosite ca resursă strategică. De exemplu, intelectualii din Tirana au impresia că Albania nu va putea fi reconstruită niciodată fără cooperarea - proprietățile și celelalte resurse fizice - ale etnicilor albanezi din Kosovo. De fapt, albanezii care trăiesc în străinătate sînt considerați drept singura resursă virtuală în care țara poate să-și pună speranțele în procesul reconstrucției sale economice.

În plus, mijloacele de informare în masă care folosesc limbile minorităților determină o creștere a statutului colectiv al acestor minorități, nu numai pentru că desființează distanța fizică dintre membrii comunității, ci mai ales datorită efectului lor de excludere. În special dacă se folosesc limbi care sînt tot atît de deosebite din punct de vedere lingvistic de limba majorității ca ungara de slovacă, turca de bulgară, sau albaneza de sîrbă, și dat fiind faptul că bilingvismul este mai răspîndit în rîndul minorității decît al majorității, este foarte costisitor pentru majoritate să cunoască și să controleze conținutul a ceea ce se transmite. Astfel încît minoritatea este înzestrată cu resursele de putere oferite de un cod secret.

8) **Etnia ca resursă pentru grupurile de statut** - Politica etnică ca pretext pentru interesele de afirmare este un alt caz de utilizare "neautentică" a etnicității. Beneficiara sa este, înainte de toate, însăși clasa politică.[23] O politică agresivă a drepturilor minorităților poate servi, de asemenea, promovării intereselor elitelor profesionale, intelectuale și culturale ale minorității. Dacă minorității i se garantează dreptul de a avea curți de justiție, administrație, parlament regional, mijloace de informare, școli, universități, teatre în limba proprie, aceasta implică o piață a muncii virtual exclusivă pentru vorbitorii limbii minorității, care vor ocupa posturi de ziariști, judecători etc., iar aspiranții la locurile oferite de această piață a muncii sînt bine plasați pentru a susține și promova politica etnică, urmărindu-și propriile interese de afirmare.

9) **Tărîmul pustiu al asociațiilor** - Societățile postcomuniste sînt societăți atomizate. Comunismul a distrus toate instituțiile acțiunii colective autonome (cu excepțiile limitate ale Bisericii catolice în Polonia și Bisericii protestante în fosta R.D.G.) și le-a înlocuit cu organismele dependente de stat ale mobilizării autoritare, care s-au dezmembrat la prăbușirea regimului. Drept consecință, oamenii nu dispun de nici un model cognitiv, ideologic sau organizațional care să-i ajute să codifice universul social și să le orienteze deciziile cu privire la cei în care pot avea încredere și cu care pot coopera. Chiar simpla absență a unor "colectivități imaginate" cum sînt clasele, grupurile cu prestigiu, asociațiile profesionale sau pe sectoare, grupările religioase constituite etc., aduce codul etnic într-o poziție privilegiată. În acest tărîm pustiu al asociațiilor, etnicitatea și naționalismul sînt virtual singurele categorii considerate capabile să furnizeze repere acțiunii colective, în timp ce partidele politice nou-formate, sindicatele, asociațiile de afaceri, profesionale sau de altă natură sînt adesea privite cu dispreț, cinism și apatie de către corpul electoral. Siklova relatează o glumă care circulă prin Praga și care surprinde logica populistă a naționalismului:

"Aici, stînga nu are ideologie, iar dreapta nu are bani. Ceea ce rămîne este naţionalismul".[24]

10) **Nici un fel de echilibru** - Politica de etnicizare şi şovinism poate fi propulsată de aşteptarea raţională conform căreia nu există o soluţie echitabilă şi stabilă pentru conflictul etnic. În acelaşi timp, grupurile etnice din Europa răsăriteană înţeleg bine că acesta este momentul decisiv cînd începe un nou joc şi se distribuie "zestrea originală" a resurselor teritoriale şi legale, care va determina poziţia relativă a popoarelor respective pentru o perioadă viitoare nedeterminată. Atît nedeterminarea cît şi urgenţa sînt în stare să aprindă sentimentele etnice şi şovine.

Nedeterminarea şi ireconciliabilitatea conflictului sînt tipice pentru o situaţie în care nici o soluţie de compromis nu poate fi găsită cu uşurinţă. Dacă cererea minimă a uneia dintre părţi depăşeşte concesia maximă pe care cealaltă parte este pregătită s-o garanteze, compromisul este imposibil. Mai rău, dacă una din părţi se aşteaptă ca acele concesii pe care le face celeilalte părţi să-i servească drept mijloc pentru a lansa noi cereri, apare imaginea unei pante lunecoase, care oferă o legitimitate aparentă intransigenţei. În lipsa valorilor pluralismului, toleranţei şi compromisului din cultura politică, şi în speranţa că economia, oricum, va rămîne (în cel mai bun caz) un joc cu sumă nulă, rigiditatea etnocratică apare drept o strategie raţională a elitelor, în special atunci cînd ea are priză la corpul electoral.

11) **Refacerea solidarităţii** - În cele din urmă, naţionalismul şi politica etnică pot fi activate de ideea naţională a elitelor politice, conform căreia acestea servesc drept resursă morală şi politică pentru a depăşi dificultăţile externe şi puternic dezagregante ridicate de procesul de tranziţie la o economie de piaţă. "Naţionalismul poate avea şi are de fapt rezultate energizante extraordinar de eficiente şi poate mobiliza comunităţi adormite pentru a răspunde unor provocări externe şi interne".[25] Sentimentul unor legături comunitare cvasifamiliale, spiritul de sacrificiu şi solidaritate care pot fi induse apelîndu-se la destinul comun al naţiunii sau al grupului etnic, sînt considerate ca încurajatoare pentru atitudini atît de necesare ca perseverenţa, acceptarea unor salarii reduse, cooperarea, răbdarea. Aceste virtuţi sînt necesare mai ales în zona securităţii şi bunăstării sociale. După prăbuşirea versiunii comuniste a statului prosper, neurmată de vreun nou aranjament, în cele mai multe dintre societăţile postcomuniste în care tot mai mulţi oameni cad victime şomajului şi scăderii venitului real ca urmare a privatizării şi trecerii la economia de piaţă, apelul la solidaritatea cu bază etnică poate reuşi să motiveze împărţirea resurselor cu cei mai puţin norocoşi. Şi în vest există o corelaţie pozitivă izbitoare între nivelul şi sprijinul acordat cheltuielilor pentru politica socială, pe de o parte, şi gradul de omogenitate etnică a societăţilor respective, pe de alta.

## *Remedii instituţionale*

În această parte a lucrării mele vreau să trec în revistă principalele căi, propuse şi

recomandate, de ieşire din dilemele politicii etnice. Schematic, problema remediilor instituţionale poate fi împărţită în două. În primul rînd, trebuie conceput un procedeu prin care părţile implicate pot cădea de acord asupra principiilor prin care urmează să fie rezolvat conflictul etnic. În al doilea rînd, aceste reguli, drepturi şi principii teoretice trebuie să fie instituite.

1) **Procedee** - Problema logică a rezolvării sau controlării conflictului etnic poate fi rezumată în următorul paradox: înainte de a se intenta proces dezbinării şi de a o înlătura, este nevoie de unitate în ceea ce priveşte drepturile şi regulile. Dar, dată fiind intensitatea divergenţelor, apariţia unei astfel de unităţi nu este probabilă. Aceasta este o problemă deosebit de spinoasă în cazul drepturilor politice ale grupurilor etnice. Se naşte întrebarea: cine are dreptul să hotărască în legătură cu cine poate să ia parte la deciziile colective? Dacă unitatea "poporului", incluzînd drepturile minorităţilor, este un construct constituţional, cine sînt cei care l-au conceput?

Alegerea răspunsurilor la această întrebare este limitată. Se pot distinge şi, într-o oarecare măsură, se pot combina cinci opţiuni privind procedeele. Pe primul loc se află *dezbaterea publică*. Această alternativă se desfăşoară tipic sub forma meselor rotunde. Nikolay Kolev-Bosiya, preşedintele Asociaţiei Independente Bulgare pentru Apărarea Drepturilor Omului, a propus ca toate partidele politice importante să desfăşoare o serie de discuţii de tipul masă rotundă publică, pentru a ajunge la principii clare şi detaliate, acestea urmînd a fi elaborate de parlament într-o legislaţie coerentă.[26] Problema este că nu toate partidele doresc, de fapt, să ia parte la o asemenea discuţie, iar cele care participă pot eşua în atingerea unui acord. Urmează, pe locul al doilea, *negocierea cu uşile închise*. Aceasta a fost aleasă de către Republicile Cehă şi Slovacă, unde membrii celor două parlamente naţionale s-au întîlnit în şase runde de negocieri pentru a stabili legile constituţionale care vor sta la baza coexistenţei viitoare a cehilor şi slovacilor. Atunci cînd ultima dintre aceste discuţii, desfăşurată la hotelul nomenclaturii slovace din Papiernicky, pe data de 12 noiembrie 1991, nu a dus la nici un rezultat, preşedintele Havel a sugerat, în aceeaşi zi, să se treacă la cea de-a treia alternativă, şi anume *prerogativele prezidenţiale*. El a cerut dreptul de a solicita un referendum privind viitoarea structură constituţională a ţării, înaintea alegerilor generale programate pentru iunie 1992. Problema este că aceste prerogative, inclusiv dreptul esenţial de a formula întrebări cărora urmează să li se dea răspuns într-un referendum, şi alegerea unei date, trebuie să-i fie acordate preşedintelui. În cazul lui Havel, parlamentul federal i-a respins acest drept prin vot, pe 21 ianuarie 1992, deoarece "mulţi deputaţi au văzut (iniţiativa lui Havel) drept o încercare de a restrînge puterea parlamentului".[27] În al patrulea rînd, *actorii transnaţionali* pot determina dinafară - prin monitorizarea situaţiei drepturilor minorităţilor şi administrarea sancţiunilor de recunoaştere sau nerecunoaştere diplomatică, prin acordarea de ajutor economic şi, în ultimul rînd, prin intervenţia militară - prevederile constituţionale şi conduita efectivă în relaţiile

etnice. Metoda stabilirii de reguli include acordurile bilaterale între state independente, avînd drept scop protejarea reciprocă a minorităţilor lor, precum şi posibilitatea folosirii unui instrument foarte promiţător cum este acela al acceptării dublei cetăţenii.[28]

S-au investit multe speranţe în acest tip de soluţii ale confruntărilor etnice. Dar, după cum demonstrează prelungita criză jugoslavă, există şi multe dificultăţi. În primul rînd, organizaţiile transnaţionale (aşa cum sînt Conferinţa pentru Securitate şi Cooperare în Europa, Organizaţia Tratatului Nord-Atlantic, Comunitatea Europeană, Consiliul Europei sau Banca Europeană pentru Reconstrucţie şi Dezvoltare) sînt alcătuite din guvernele statelor membre şi, de aceea, nu au un mecanism propriu, rapid, simplu şi sigur pentru obţinerea consensului privind momentul şi modul în care să-şi îndeplinească funcţia de supraveghere. În al doilea rînd, anticiparea rolului acestor organizaţii transnaţionale poate încuraja separatismul etnic, în loc să-i elimine consecinţele. În al treilea rînd, chiar dacă funcţia de menţinere a păcii este realizată cu succes, la aceasta contribuie ameninţările şi recompensele externe şi nu un act constituţional de "autoconstrîngere" şi obligaţiile de durată, morale şi politice, care, se presupune, decurg de aici. Drept consecinţă, vor apare suspiciuni privind intenţiile (sau, cel puţin, consecinţele) "imperialiste" ale impunerii rezolvării conflictului etnic, iar sentimentele etnice ostile se vor aprinde şi mai tare în loc să se potolească.[29] În al cincilea şi ultimul rînd, se poate recurge la *acţiunea unilaterală* a unui grup etnic, care duce la separare, cu implicaţia că, dacă se întîmpină rezistenţă, poate izbucni un război civil al cărui rezultat va fi determinat, totuşi, de alte state şi actori transnaţionali.

2) **Principii reale** - Spre deosebire de cele cinci variante de procese politice prin care se poate obţine o rezolvare a conflictului etnic, vreau acum să trec în revistă tipurile de rezultate sau "produse". Între cetăţeni, conflictele individuale pot fi rezolvate în unul din următoarele trei moduri: cădem de acord asupra principiilor comune şi obligatorii, negociem în scopul obţinerii unui compromis sau ne bazăm pe resursele noastre private. Analogiile colective corespunzătoare sînt constituţiile, sistemele de negociere şi privatizarea problemelor (economice, religioase etc.). În relaţiile interetnice, rezultatele corespunzătoare sînt garanţiile legale inalienabile, drepturile participative şi frontierele care definesc autonomia funcţională şi teritorială (secesiunea fiind un caz extrem al acesteia).

În primul rînd, *o abordare în termenii drepturilor omului* probabil că nu va rezolva problema, fie că are în centru drepturile individuale (ca de exemplu, deplasarea liberă peste graniţă) sau drepturile colectivităţilor (limba, "autodeterminarea"). Căci este extrem de greu, şi adesea chiar imposibil, să trasăm o linie dincolo de care *toate* drepturile unei minorităţi sînt respectate şi, în acelaşi timp, *nici unul* dintre drepturile majorităţii nu este violat. Dacă sentimentul că "dobîndirea de drepturi de către tine echivalează cu pierderea (potenţială) de drepturi de către mine" (aşa cum se întîmplă în societăţile cu legături primordiale puternice, slabe performanţe economice

și fără o cultură politică democrată), acest impact imaginat al drepturilor omului asupra alocării bunăstării materiale și/sau a securității fizice va împiedica recunoașterea și, *a fortiori*, implementarea acestor drepturi. Garantarea de drepturi înseamnă pierderea controlului asupra celor cărora le-au fost acordate aceste drepturi. În perspectiva unei situații de tipul sumă nulă a activității economice și a istoriei recente a represiunilor etnice, multe elite ale majorității etnice refuză categoric acceptarea acestei pierderi a controlului asupra minorităților.

Chiar și probleme aparent inofensive, așa cum este dreptul minorităților de a utiliza limba proprie, sînt incluse în considerații strategice în loc să fie rezolvate pe baza principiilor comune sau a ideii nobile că "existența limbilor regionale sau minoritare este expresia bogăției culturale" (așa cum se proclamă în Articolul 5 al Proiectului de Cartă Europeană pentru Limbile Regionale și ale Minorităților, elaborat de Consiliul Europei în 1991). Odată garantat dreptul de a vorbi și scrie, în public, în limba proprie, minoritatea va revendica o secvență predictibilă de alte drepturi, după cum arată recentele conflicte din Bulgaria privind utilizarea limbii turce, iar orice concesie făcută în cadrul acestei secvențe va încuraja și va face mai puternice revendicările pentru unele drepturi suplimentare.

În al doilea rînd, nu există o metodă *participativă* neechivocă de rezolvare a conflictului etnic, pentru că participarea nu poate începe decît după ce a fost stabilit universul relevant al celor care au dreptul de a vota sau de a fi reprezentați, iar acest univers nu poate fi definit prin voința oamenilor (care anume?). Mai exact, există două întrebări la care nu se poate răspunde prin vot democratic și anume: a) cine are dreptul să ia parte la alegeri? și b) care este problema asupra căreia se va lua o decizie? În ceea ce privește cea de-a doua întrebare, de exemplu, nu este deloc clar că problema cehoslovacă a reorganizării teritoriale urmează a fi formulată ca unitatea sau confederația Slovaciei și Cehiei. Poate, la fel de bine, să fie formulată ca problema împărțirii statului în patru (de exemplu, zonele cehă, moravo-sileziană, slovacă și ungară) sau chiar în mai multe subunități etnice. O ieșire din acest impas poate fi găsită în cota-parte impusă în Parlament sau în administrația publică, caz în care minorității ar trebui să i se acorde, pentru a avea o greutate semnificativă, un număr de locuri mai mare decît proporția sa în cadrul populației. Aceleași caracteristici au și organismele unionale sau aranjamentele de *ombudsman*. Din nou apare paradoxal că problema trebuie să fie deja rezolvată (de exemplu, majoritatea trebuie să dorească să acorde o formă de reprezentare mai mult decît proporțională) pentru a deveni rezolvabilă.[30]

În ultimul rînd, *granițele teritoriale* trasate în jurul unor populații omogene nu sînt suficiente, dată fiind configurația amestecată și dispersată, adesea instabilă în timp, a așezărilor grupurilor etnice în Europa de est. Aceste particularități exclud soluția spaniolă de acordare a unui statut de autonomie limitată, definită în termeni teritoriali și funcționali, minorităților din teritoriile basce, Galicia și Catalonia. De asemenea, minoritățile spaniole, spre deosebire de cele din

Europa de est, nu au în vecinătate state protectoare, cărora să fie tentate să le ceară ajutorul împotriva guvernului central spaniol. După cum arată eşecul încercării de a constitui "cantoane" ("departamente") omogene din punct de vedere etnic, ca unităţi administrative autonome în Bosnia-Herţegovina, această tehnică de stabilire a păcii nu este aplicabilă în aşezările cu o configuraţie dispersată - în parte pentru că unităţile rezultate sînt prea mici, ceea ce implică apariţia unor economii de scară mică, în parte pentru că nu este deloc uşor să se ajungă la un acord în privinţa împărţirii funcţionale a autorităţii între guvernele central şi regional, în contextul unei istorii de ostilităţi puternice şi violente. Rămîne frica majorităţilor etnice din Europa de est (bulgari, slovaci, sîrbi) că, în unele părţi ale ţării, ele ar putea deveni minorităţi şi, ca atare, ostateci ai minorităţilor turce, ungare sau croate.

Aşa că, toate cele trei metode de rezolvare a conflictelor (drepturile omului, drepturi participative, frontiere) par să nu ofere promisiunea unei soluţii stabile şi, dată fiind miza care este în joc, se încurajează politica de *faits accomplis*, iar decizia este lăsată în seama forţei, ca şi războiul civil din Jugoslavia. Din nefericire, teoria politică şi practica legislaţiei internaţionale şi a diplomaţiei par să nu poată oferi nimic pentru a contracara această logică a nihilismului politic raţional.

**Traducere de *Daniela Rusu***

## NOTE

1 .Conform art. 2 şi 3 din Constituţia Bulgariei nu există dreptul de a forma unităţi teritoriale autonome, iar singura limbă oficială este limba bulgară. Art.11, par.4 interzice partidele bazate pe identităţi etnice şi religioase, iar art.12, par.4 scoate în afara legii toate activităţile politice fundamentate pe filiaţii religioase. Art.36 declară obligatorie utilizarea limbii bulgare pentru toţi cetăţenii. Art.44, par.2 declară ilegale toate activităţile organizate care incită ostilitatea etnică sau religioasă. Dată fiind actuala divizare etnică a societăţii bulgare şi prezenţa unei puternice minorităţi turce, toate aceste prevederi aparent "unitare", neutre din punct de vedere etnic, implică nerecunoaşterea existenţei turcilor şi a identităţii lor etnice. Astfel, politica etnică poate lua forma negării faptului social al diferenţelor etnice şi a nerecunoaşterii drepturilor grupurilor etnice. Date fiind existenţa, în fapt, a unui Partid al turcilor şi potenţialul său de a se angaja în conflicte etnice (posibil susţinute din afară) dacă i s-ar fi interzis participarea la alegerile din oct.1991, Curtea Supremă a permis acestui partid să ia parte la alegeri.

2 .Răspunsul şablon pe care l-a dat Jorg Haider, preşedinte al *Freiheitliche Partei* (partidul naţionalist-liberal austriac) acuzaţiilor de rasism şi şovinism a fost acela că partidul său nu este cîtuşi de puţin *ausländerfaindlich*, ci numai *inländerfreundlich*. Aşadar, nu este percepută incompatibilitatea etnică a celor veniţi dinafară, care duce la discriminarea şi excluderea lor, ci incompatibilitatea economică a celor ce, săraci fiind, sînt dependenţi de resursele "noastre". Etnia nu face, adesea, decît să îndreptăţească calculul economic.

3 .Cf. Michael Walzer, "Das neue Stammeswesen", în *Lettre international*, nr. 16/1992, p. 8-11.

4 .Mai precis, se poate face o distincţie între două nivele de inautenticitate. În primul rînd, politica etnică pretinde întotdeauna că se bazează pe nişte fundamente autoevidente şi valabile ale comunităţii, care, de fapt, sînt "inventate", imaginate, construite şi proiectate prin invocarea caracteristicilor lingvistice, religioase, culturale, istorice, sau de grup dinastic, şi care sînt, astfel, mai degrabă subiect al alegerii strategice decît

"chintesenţa" colectivităţii (cf. Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London:Verso, 1983 şi Georg Elwest, "Fassadeu, Geruchte, Gewalt", în *Merkur*, nr.4/1991, p.318-332). În al doilea rînd, la acest construct se poate adera într-un mod autentic sau strategic.

5 .Pe 29 martie 1990, deputaţii slovaci din Parlamentul federal cehoslovac au înaintat o moţiune pentru ca numele statului să fie scris, de acum încolo, cu liniuţă de unire (aşa cum a fost scris în perioada interbelică), Ceho-Slovacia şi nu Cehoslovacia. Majoritatea cehă a votat în favoarea unui compromis, conform căruia ortografia propusă de slovaci să fie folosită în Slovacia, iar varianta fără liniuţă de unire în Cehia şi în străinătate. Această decizie a fost percepută de publicul slovac ca puternic ofensatoare şi a provocat proteste, manifestate în ziua următoare în cadrul unei adunări de masă desfăşurate la Bratislava, la care au participat 80.000 de oameni. În acest caz, s-a putut găsi de fapt un compromis: pe 12 aprilie, Parlamentul a modificat numele oficial al statului în Republică Federală Cehă şi Slovacă.

6 .Aceşti parametri includ propriile lor resurse militare, economice şi culturale; acţiunea strategică anticipată a altor grupuri etnice, ca şi a "celei de-a treia părţi" importante; precum şi sprijinul politic de care se bucură în cadrul propriilor societăţi şi grupuri etnice.

7 .Vezi Vladimir Wakow, "Ethnokratie - ein verhägnisvolles Erbe in der post-kommunistischen Welt", în *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 20 decembrie, 1991.

8 .Cf. Koen Koch, "Back to Sarajevo or Beyond Trianon? Some Thoughts on the Problem of Nationalism in Eastern Europe", în *The Netherlands Journal of Social Sciences*, nr.1/1991, p.29-42.

9 .De pildă, multilingvismul are o serie de costuri directe ca, de exemplu, cele legate de tipărirea formularelor în două sau mai multe limbi. Costurile sale indirecte, cum sînt cele ocazionate de asigurarea egalităţii şanselor, apar atunci cînd copiii sînt obligaţi să înveţe la şcoală limba unei minorităţi, pierzînd astfel un timp ce le-ar permite să aprofundeze subiecte de importanţă mai mare pentru formarea lor umană fundamentală; sau atunci cînd copiii nu reuşesc să înveţe o a doua limbă care, mai tîrziu, le-ar putea oferi acces la o piaţă mai largă a forţei de muncă.

10 .După cum afirmă Hobsbawm: "Mişcările naţionaliste au avut tendinţa să prindă mai ales în zonele (şi probabil în straturile) pentru care modernizarea exista în suficientă măsură pentru a ridica probleme, dar nu şi pentru a oferi soluţii" (Eric Hobsbawm, "Some Reflections on Nationalism", în T.J.Nossiter, A.H.Hanson (eds.), *Imagination and Precision in Social Science: Essays in Memory of Peter Nettl*, London, 1972, p.399.

11 ."Micro-tragic este un act în care actorul se simte forţat de împrejurări variate, incluzînd, de exemplu, "slăbiciunea voinţei", acţiunea contrară bunelor intenţii şi instituţii. "Macro-tragică" este condiţia în care faptele săvîrşite împotriva propriilor intenţii sînt determinate de suma consecinţelor acţiunilor trecute, deosebite de factorii aleatori, aşa cum sînt "pasiunile", "miopia", "slăbiciunea voinţei". O ilustraţie probabil utilă a acestei diferenţe este cea dintre beţia determinată de tentaţie şi cea a cărei cauză este dependenţa.

12 .Gyorgy Markus, "Parties, Camps and Cleavages in Post-Communist Hungary", (manuscris nepublicat, Budapesta, 1992, p.12).

13 .Jerzy Jedlicki, "Die unerträglische Last der Geschichte", în *Transit*, nr. 2/1991, p.16.

14 .V. Wolkow, *op. cit.*, p.37.

15 .Toate regimurile comuniste est-europene sînt creaţii postbelice. Dar, în vreme ce cele mai multe dintre ele au fost impuse prin forţa armelor, ca o consecinţă a celui de-al doilea război mondial, în două cazuri - Uniunea Sovietică (după primul război mondial) şi Jugoslavia (după cel de-al doilea război mondial) - preluarea puterii de către comunişti a fost un fenomen indigen. În ambele cazuri, revoluţia a fost înfăptuită prin reprimarea eficientă şi autoimpusă a diferenţelor şi conflictelor etnice. Merită menţionat faptul că tocmai aceste două ţări au devenit scena celor mai vehemente şi violente conflicte etnice, survenite după abdicarea comunismului. Acest lucru poate fi interpretat ca bazîndu-se pe ideea că numai în aceste state unitatea multietnică se datora, fără echivoc, instaurării regimului comunist şi deci urma să fie abolită la capătul acestuia. În toate celelalte state postcomuniste,

compoziţia multietnică a populaţiei era deja moştenită din timpuri pre-comuniste şi, ca atare, impulsul separatist este mai slab la prăbuşirea comunismului.

16 .Conform unui reportaj din *Der Spiegel*, No.7/1992: 161, o echipă de istorici ai Academiei Ucrainiene de Ştiinţe se ocupă cu descoperirea şi reinterpretarea "filosofiei ucrainiene a secolelor VI-IX", pentru a stabili rădăcinile şi a documenta urmele unei noi identităţi ucrainiene în trecutul îndepărtat.

17 .Ronald Linden, "The Appeal of Nationalism", în *Report on Eastern Europe*, nr.24/1991, p.30.

18 .J.F.Brown, "The Resurgence of Nationalism", în *Report on Eastern Europe*, nr.34/1991, p.35.

19 .R.Linden, *op.cit.*, p.33.

20 .*Ibidem*, p.31.

21 .Linden susţine că "atracţia naţionalismului este parţial reziduală, adică este rezultatul eşecului altor idei şi idealuri de a stimula sprijinul popular şi a activa sentimente puternice de loialitate, sau de a crea instituţii eficiente şi atrăgătoare (*op.cit.*, p.33).

22 .Urmînd logica pe care bulgarii o folosesc împotriva minorităţii turce (şi pe care a proclamat-o Hitler cu o zi înainte ca trupele germane să invadeze Uniunea Sovietică în 1941): "După tot ceea ce le-am făcut, vom fi pedepsiţi îngrozitor dacă nu continuăm să-i tratăm la fel".

23 .După cum a demonstrat un sondaj recent, 61% dintre cehi şi 65% dintre slovaci "suspectează motivaţia politicienilor lor şi sînt de acord că aceştia folosesc naţionalismul numai pentru propriile lor scopuri" (cf. Michael Deis, "A Study of Nationalism in Czechoslovakia", în *RFE/EL Research Report*, nr.5/1992, p.12).

24 .Jirina Siklova, "The Solidarity of the Culpable", în *Social Research* nr.4/1991, p.771.

25 .George Schöpflin, "National Identity in the Soviet Union and East-Central Europe", în *Ethnic and Racial Studies*, nr.14/1991, p.10.

26 .Kjell Engelbrekt, "Nationalism Reviving", în *Report on Easten Europe*, nr.48/1991, p.5.

27 .Jiri Pehe, "Czechoslovak Federal Assembley Adepts Electoral Law", în *RFE/RL Research Report*, nr.7/1992, p.27.

28 .V.Wolkow, *op.cit.*, p.43.

29 .Colin Williams, *Linguistic Minorities. Society and Territory*, Clevendon, 1991.

30 .Colin Williams. *Linguistic Minorities, Society and Territory*, Clevendon, 1991.

**Andrei Roth**

# *Un naţionalism "bun" şi unul "rău"? Delimitări terminologice şi conceptuale*

"Pandemie fundamentală a secolului al XIX-lea, naţionalismul poate invada sfîrşitul secolului al XX-lea şi începutul celui de-al XXI-lea" - scria Maurice Duverger[1]. Chiar aşa: asistăm, în ultimii ani, la o revigorare a ideologiilor şi mişcărilor naţionaliste, cam peste tot în lume, inclusiv în ţări cu veche tradiţie democratică din Europa occidentală. "Sentimentele naţionaliste au fost lăsate să iasă din cutia Pandorei. În epoca naţionalismului, capacul nu mai poate fi pus la loc" - scrie Zbigniew Brzezinski[2]. Cu o virulenţă ieşită din comun şi cu un deosebit de periculos potenţial exploziv, acest fenomen se manifestă în Europa central-estică, estică şi sud-estică, în ţările fostului bloc sovietic. Expansiunea naţionalismelor şi ciocnirea lor în această zonă a lumii este legată de o seamă de fenomene de patologie socială cronică şi acută, de mentalităţi ancestrale şi de manifestări aduse "la zi" ale acestora, de un ghem încîlcit de probleme sociale şi politice vechi şi noi, care, desigur, nu-şi vor găsi prea degrabă soluţia nici pe planul practicii, nici pe cel al reflecţiei teoretice. Menirea gîndirii şi a cercetării ce se doreşte ştiinţifică este însă de a contribui, pe măsura posibilului, la limpezirea lucrurilor, iar nu la încîlcirea lor suplimentară.

## *Identitate şi etnicitate*

Identitatea individului uman include - alături de un şir de alte elemente - apartenenţa sa la o anumită comunitate etnică, la o naţiune, la un grup etnic, apartenenţă determinată prin naştere şi/sau prin procesul de socializare străbătut de individ.

Prin etnie sau comunitate etnică înţeleg orice grup mare de oameni, ai cărui membri sînt legaţi între ei prin descendenţa lor comună, prin limba pe care o vorbesc şi cultura pe care şi-o consideră proprie. Etnii sînt ginta şi tribul, poporul sau naţiunea, fiecare dintre aceste tipuri de comunitate existînd în cadrul unor sisteme social-istorice diferite şi specifice. Vorbindu-se despre relaţii interetnice, se are în vedere, de regulă, - cel puţin în partea noastră de lume - relaţiile între naţiuni, între majorităţi şi minorităţi naţionale ş.a.m.d. Se poate spune - cum procedează mulţi autori - că în cazul etnicităţii este vorba mai mult despre

descendenţă (implicit despre substratul biologic al unei comunităţi umane), iar în cazul naţionalităţii mai mult despre identitatea culturală a comunităţii; în fapt, nu există nici etnicitate fără comunitatea de limbă şi de cultură şi nici naţionalitate fără descendenţa comună a membrilor unui grup mare de oameni. Naţionalitatea este forma modernă, specifică societăţii industriale a etnicităţii. În societatea modernă, scriu Nassehi şi G.Weber, "etnicitatea/naţionalitatea devine ... o notă esenţială a identităţii"; etnicitatea şi naţionalitatea constituie "punţi pentru integrarea socială, în ciuda dezintegrării structurale"[3]. În mod vizibil, cele două expresii, de naţionalitate şi de etnicitate, sînt folosite aici ca sinonime. Scriind în alt loc despre socializare etnică şi naţională, autorii au în vedere, se pare, socializarea etnică în formă naţională[4].

Oricum, conştiinţa propriei identităţi a individului include - alături de altele - conştiinţa apartenenţei la o anumită etnie.

La întrebarea: cine sînt eu? pot şi trebuie să răspund că sînt, după caz, român, maghiar, german sau evreu, fiindcă m-am născut şi/sau am fost socializat (crescut, educat, integrat în societate) ca atare. Am dat însă, prin aceasta, un răspuns integral la întrebare? Desigur că nu. Identitatea fiecărui individ este determinată de un şir de alte note, de apartenenţa concomitentă la o seamă de grupuri sociale, precum şi de multe trăsături personale, irepetabile. Identitatea oamenilor include calitatea lor de bărbaţi sau femei, muncitori, comercianţi sau oameni de ştiinţă, membri sau simpatizanţi ai unui anumit partid politic, credincioşi ai unei anumite confesiuni, fani ai unui anumit club sportiv ş.a.m.d. Prin urmare, la întrebarea: cine sînt eu? pot să răspund că, înainte de a fi învăţător, meseriaş sau agricultor, înainte de a fi liberal, conservator sau social-democrat, înainte de a fi simpatizant al unei echipe de fotbal, sînt român, maghiar, german sau evreu. Dar, înainte de aceasta, sînt om. Iar în calitatea mea de om pot să mă înţeleg cu orice om, aparţinător altei etnii. În relaţiile mele cu alţi oameni, ocupaţia, opţiunea politică, confesiunea, convingerea morală, nivelul cultural asemănător, pasiunea pentru muzică sau pentru filatelie şi multe alte note ale identităţii personale sau grupale se pot constitui în trăsături de unire, în pofida apartenenţei etnice diferite. Cu o condiţie: ca ambele părţi să recunoască, drept *gen proxim* al identităţiii etnice, calitatea lor de oameni. Etnocentrismul naţionalist hipertrofiază conştiinţa diferenţei specifice, accentuează ceea ce separă oamenii prin descendenţa lor şi umbreşte conştiinţa apartenenţei tuturor indivizilor la umanitate.

În condiţiile *normale* ale societăţii moderne - în ţările industriale dezvoltate - unde nu există conflicte etnice acute, răspunsul la întrebarea "cine sînt eu?" nici nu implică, de regulă, vreo referire la apartenenţa etnică a individului. Într-o voluminoasă lucrare despre identitatera persoanei umane, publicată de Hans-Peter Frey şi Karl Hausser, se vorbeşte pe larg despre conştiinţa identităţii sexuale, a identităţii ocupaţionale etc., dar nu se află nici un cuvînt despre identitatea etnică[5].

Într-o societate în care există etnii dominante şi altele subordonate,

apartenenţa individului la una sau alta dintre acestea îi asigură un statut şi un rol determinat. Cum se ştie, în literatura sociologică privitoare la conceptele de status şi rol se foloseşte, de la Ralph Linton încoace (1945) distincţia dintre statusurile (şi rolurile) *atribuite* (*ascribed*) şi cele *dobîndite* (*achieved*). Statusul legat de apartenenţa etnică a individului este atribuit, ca şi sexul sau vîrsta, sau ca noblețea ereditară în societăţile premoderne. În sistemele sociale tradiţionale, împărţite în stări, inegalitatea socială a indivizilor şi a grupurilor sociale era statuată prin lege şi, de regulă, acceptată prin mentalitatea dominantă. Societatea modernă a abolit împărţirea în stări şi se întemeiază, în general, pe recunoaşterea egalităţii politico-juridice a indivizilor, independent de descendenţa lor. În societatea modernă nimeni nu mai poate pretinde privilegii pe temeiul naşterii, al descendenţei sale; în bună logică, nimeni nu se poate lăuda cu un statut atribuit. Sînt bărbat, acest fapt însă nu este un merit al meu. Nu sînt mîndru de calitatea mea de bărbat şi nici nu am vreun motiv de a mă ruşina de această calitate; cred că nici femeile nu se mîndresc, nici nu se ruşinează de apartenenţa la sexul lor. Tot astfel cu vîrsta: sînt om în vîrstă; am fost copil, am devenit adult; trecerea de la o vîrstă la alta nu este nici vina, nici performanţa persoanei. Ca şi sexul, vîrsta trebuie acceptată ca atare de către om, împreună cu statusul social corespunzător. Neacceptarea produce o criză de identitate, duce la pierderea echilibrului intern al persoanei şi la dificultăţi în integrarea echilibrată în mediul social.

În mod similar stau lucrurile, cred, în privinţa identităţii etnice. Aceasta trebuie acceptată şi trăită conştient de către fiecare om, pentru a evita criza de identitate, căci nimeni nu se poate detaşa de influenţele - extrem de puternice, cu rădăcini adînci - ale comunităţii etnice de care aparţine, în cadrul căreia a fost socializat, ale limbii pe care a învăţat-o de la mama sa, ale modului de viaţă şi de gîndire specifice respectivei etnii. Încercarea individului de a-şi ascunde sieşi şi altora identitatea sa etnică nu poate duce decît la situaţii conflictuale. Totodată, nimeni nu are vreun temei raţional de a se făli sau de a se ruşina de apartenenţa sa etnică, deoarece nu a dobîndit-o prin opţiune sau acţiune personală, ci prin naştere şi/sau socializare nevoită, nealeasă. Identitatea etnică trebuie acceptată ca un *dat* şi trăită fără complexe de superioritate sau inferioritate.

## *Naţionalismul "bun" şi cel "rău"*

În demersurile privitoare la delimitatea noţiunilor cu care operează, ştiinţele socio-umane au de înfruntat, precum se ştie, o seamă de dificultăţi legate de imprecizia, plurisemantismul, încărcătura metaforică a termenilor folosiţi. Acurateţea terminologică îşi are importanţa ei, care nu trebuie nici exagerată, nici subapreciată. Haina lingvistică a unor noţiuni nu este niciodată, în sine, bună sau rea; totul depinde, în ultimă analiză, de accepţiunea ce se acordă unui cuvînt, de claritatea şi precizia cu care se defineşte noţiunea pe care o îmbracă acel cuvînt şi de consecvenţa cu care este el utilizat în toate demersurile

cognitive. Cu respectarea acestor condiţii, una şi aceeaşi noţiune poate fi învesmîntată, în definitiv, în haine lingvistice diferite. Totuşi: adecvarea cuvîntului la noţiune ne poate ajuta să ne înţelegem mai bine, poate contribui la o mai limpede viziune social-politică.

În variate publicaţii consacrate temei de care ne ocupăm aici se întîlnesc, destul de des, inclusiv la autori care îi stimez în mod deosebit, enunţuri privitoare la două feluri de naţionalisme: unul "democratic" şi unul "antidemocratic", unul "benign" şi unul "malign", unul "bun" şi unul "rău". Alţii disting naţionalismul "excesiv" de cel - prin opoziţie - "neexcesiv", deci "potrivit" sau "moderat". În toate cazurile acestea, primul fel de naţionalism este considerat a fi condamnabil, cel de-al doilea - acceptabil, chiar firesc.

Asemenea distincţii sînt, în oarecare măsură, justificate. Nimeni nu poate nega nocivitatea mai mare a extremismului naţionalist în raport cu naţionalismul "moderat". Prezintă însă şi un important dezavantaj: dificultatea demarcaţiei clare şi nete dintre naţionalismul benefic şi cel malefic, cel acceptabil şi cel inacceptabil. Cum se poate determina gradul de virulenţă la care naţionalismul "moderat" se transformă într-unul "excesiv", provocator de vrajbă între etnii?

Această dificultate dobîndeşte o gravitate de-a dreptul dramatică în contextul conflictelor dintre naţionalismele adverse. Căci orice naţionalism va invoca, întotdeauna şi cu deplină siguranţă de sine, un criteriu simplu spre a opera distincţia căutată, spunînd că naţionalismul propriei etnii - "al nostru" - este cel firesc, justificat, moderat, benefic, pe cînd cel străin - "al lor" - este cel condamnabil, malefic. Ideologia naţionalistă refuză să recunoască accentele antidemocratice specifice propriului naţionalism şi le subliniază cu predilecţie pe cele caracteristice naţionalismului advers. Ideologia naţionalistă se caracterizează, între altele, prin aceea că operează cu o logică dublă, incriminînd la "alţii" ceea ce apără şi cultivă la "noi". Iar logica dublă împiedică dialogul, exclude înţelegerea, stîrneşte conflictul.

Din imposibilitatea distincţiei dintre cele două grade sau feluri de naţionalisme se alimentează o viziune tragică, în care ciocnirea naţionalismelor adverse apare ca o fatalitate inexorabilă: adevărul şi dreptatea sînt relative, absolutul este intangibil de către om; fiecare etnie are deci datoria de a se bate pentru adevărul şi dreptatea *sa*, de a promova naţionalismul *său*. Justificarea naţionalismului este dată, în această viziune, de salvgardarea intereselor şi a demnităţii propriei etnii, ignorînd interesele şi demnitatea "celorlalţi", a "străinilor". Nu neapărat împotriva "altora", dar necondiţionat pentru "noi". "*My country - right or wrong*" - spunea Rudyard Kipling şi poate să spună orice naţionalist. Promovarea avantajului propriei etnii în relaţiile acesteia cu altă etnie este considerată, într-o astfel de concepţie, firească şi normală, oarecum inerentă naturii umane. Se uită însă faptul simplu că avantajarea unei părţi într-o relaţie dată înseamnă *eo ipso* - în mod intenţionat sau neintenţionat - dezavantajarea celeilalte părţi. Astfel, naţionalismul manifestat de oricare parte provoacă inevitabil naţionalismul opus. Pe această cale, naţionalismele adverse se potenţează reciproc,

tensiunile se escaladează, într-o serie fără sfîrşit.

O variantă a distincţiei dintre cele două feluri de naţionalisme este cea dintre naţionalismul etniei majoritare şi cel al etniei minoritare. Am citit, în repetate rînduri, în publicaţii naţionaliste, că extremismul naţionalist ar fi specific, prin definiţie, doar minoritarilor, naţionalismul majorităţilor fiind justificat prin însăşi supremaţia lor în ţară. Dimpotrivă, naţionalismul minoritarilor se autojustifică prin poziţia lor interioară în raportul de forţe, atribuind extremismul doar manifestărilor naţionaliste ce se pronunţă în numele majorităţii.

Desigur, forţa de percuţie a celor două naţionalisme este inegală. Naţionalismul majoritar are puterea statală de partea sa, minorităţile naţionale acţionează din poziţii defensive. Ele îşi *apără* identitatea naţională, dar această împrejurare nu le asigură imunitatea împotriva deformărilor naţionaliste ale conştiinţei identităţii lor. Prejudecăţile, ura, disprețul faţă de "alţii" nu sînt justificabile nici din poziţii defensive. A folosi armele şi instrumentele "propriului" naţionalism împotriva naţionalismului advers înseamnă a intra în vîrtejul escaladării naţionalismelor de semn contrar. Este un adevăr axiomatic că în cursul istoriei naţionalismele adverse s-au alimentat, s-au întărit şi s-au întărîtat reciproc. La fel fac şi astăzi. Temeiul moral al pronunţării sau acţiunii împotriva naţionalismului advers îl are doar cel ce se delimitează clar şi hotărît de naţionalismul "propriu". (este de remarcat că şi internaţionalismul comunist s-a referit la acest principiu, dar regimurile comuniste nu l-au realizat în practica lor politică; principiul nu este însă unul comunist, ci democratic; caracterul democratic al principiului nu este în nici un fel afectat de împrejurarea cine l-a formulat, cine l-a aplicat şi cine l-a respectat.)

În concluzie, cred că este mai corect să optăm pentru o soluţie terminologică adecvată, să rezervăm termenul de naţionalism doar pentru mentalitatea, ideologia, atitudinea antidemocratică în relaţiile interetnice.

## *Conştiinţa identităţii etnice (naţionale) şi naţionalismul*

Soluţia pe care o propun este distincţia între *conştiinţa identităţii etnice* (naţionale) şi *naţionalism*.

Realmente firească şi legitimă este conştiinţa identităţii etnice (naţionale) a indivizilor şi comunităţilor umane. Aceasta are deopotrivă componente cognitive, afective şi volitive; ea include conştiinţa descendenţei comune a etniei, a spiritualităţii sale specifice, unice şi irepetabile, a valorilor imanente culturii proprii, ataşamentul sentimental faţă de toate acestea, precum şi voinţa de a apăra şi cultiva identitatea etnică dată.

O atare conştiinţă nu este necesarmente îndreptată împotriva altei etnii şi este compatibilă cu aşezarea democratică a relaţiilor interetnice, cu condiţia de a se recunoaşte legitimitatea conştiinţei identităţii etnice a altora, a ataşamentului sentimental faţă de identitatea lor şi a voinţei acestora de a-şi apăra, perpetua şi cultiva, la rîndul lor, propria identitate.

În această formulă, naţionalismul constituie deformarea, pervertirea antidemocratică a conştiinţei identităţii unei naţiuni. Este adevărat, desigur, că deformarea poate avea manifestări graduale diferite, de la cele mai moderate la cele mai excesive; este adevărat că între reprezentanţii "moderaţi" şi cei "duri" ai naţionalismului se manifestă deosebiri notabile, semnificative în arena social-politică, dar acest fapt nu estompează natura comună a naţionalismelor de toate gradele şi de orice fel.

Hélène Carrère d'Encausse - printre puţinii analişti care au prognozat, cu cîţiva ani înainte, căderea iminentă a imperiului sovietic - subliniază rolul naţionalismelor în acest proces. Dar textul ei sugerează şi distincţia dintre naţionalism şi conştiinţa identităţii naţionale:"... nu avem de-a face în Uniunea Sovietică cu un fenomen general, numit naţionalism, ci cu sentimente de identitate naţională foarte diferite de la un popor la altul, avînd în spate situaţii socio-culturale diferite, care asigură revendicărilor naţionale conţinuturi şi tonalităţi foarte diferite între ele"[6].

Conştiinţa identităţii naţionale a unei minorităţi etnice dintr-o ţară dată poartă trăsături deosebite, fiind determinată dual sau plural. Indiferent dacă e vorba de minoritatea maghiară din România sau de cea română din Ungaria, Bulgaria, Serbia şi Ucraina, identitatea comunităţii date implică, pe de-o parte, conştiinţa diferenţei sale specifice faţă de naţiunea majoritară şi faţă de celelalte minorităţi din cadrul statului respectiv, iar pe de altă parte conştiinţa apartenenţei la "naţiunea-mamă", care trăieşte în afara graniţelor date, în cadrul propriului stat. Conştiinţa apartenenţei faţă de statul în care vieţuieşte - incluzînd obligativitatea loialităţii faţă de acesta - şi conştiinţa de parte a "naţiunii-mamă" sînt aspecte inseparabile ale conştiinţei de sine a unei minorităţi. Această dualitate este totdeauna dubioasă, privită cu ochelarii naţionalismului majoritar, situaţiile putînd fi detensionate doar prin soluţii democratice ale relaţiilor interetnice în toate statele în cauză.

Problema distincţiei dintre conştiinţa identităţii naţionale şi naţionalism are, alături de dimensiunea sa teoretică, şi una istorică. În procesul de constituire a societăţii moderne, în cursul secolului al XIX-lea, conştiinţa democratică a identităţii naţionale şi naţionalismul antidemocratic, tendinţele de emancipare naţională şi cele de dominaţie naţională nu se separaseră în măsura în care acest lucru s-a întîmplat în secolul nostru. Ideologia mişcărilor naţionale din secolul trecut avea, de regulă, un caracter popular-democratic, fiind în slujba luptei pentru independenţa naţională, pentru emanciparea politico-juridică şi - în consecinţă - pentru dezvoltarea general-democratică a societăţilor respective. Rene Girault subliniază că în cazul popoarelor subjugate de puteri străine - inclusiv în cazul imperiilor coloniale ce fiinţau încă în secolul nostru - naţionalismul este alimentat de dorinţa firească de emancipare a etniilor subordonate, de tendinţa indivizilor aparţinători acestor etnii de a dobîndi şanse egale, fără de care societatea modernă nu se poate constitui, nu poate funcţiona pe baze democratice: "cerinţa drepturilor naţionale este cerinţa

eliberării de sub dependenţele personale..."[7].

Naţionalismul secolului trecut s-a împletit peste tot, cum se ştie, cu viziunea romantică a istoriei, care a idealizat istoria fiecărei naţiuni (proprii) şi a cultivat conştiinţa naţională prin referiri la "paginile luminoase" ale istoriei naţiunii respective. Concepţia romantică a istoriei a ajuns, astăzi, totalmente anacronică. Istoria nici unei naţiuni nu constă dintr-un şir neîntrerupt de fapte măreţe. Nici o naţiune nu s-a dovedit, în principiu şi în întregul ei, nici mai bună, nici mai rea decît orice altă naţiune. Nici o naţiune nu poate pretinde, în limitele raţionalităţii, vreun privilegiu, nici pe temeiul suferinţelor, nici pe cel al meritelor sale trecute, după cum nici o naţiune nu poate fi pedepsită în mod colectiv - decît împotriva raţiunii şi justiţiei - pentru fapte comise, în numele ei, de către guvernanţii săi într-un moment istoric dat.

În secolul nostru, naţionalismul şi-a manifestat tot mai pregnant caracterul antidemocratic. Nota distinctivă - dintre cele mai specifice şi evidente - a mişcărilor şi regimurilor fasciste, a *tuturor* mişcărilor şi regimurilor de acest fel, a fost naţionalismul, adoptat şi mărturisit deopotrivă de mişcările şi orientările neofasciste din zilele noastre. Mai mult naţionalismul a fost inclus şi în arsenalul ideologic al totalitarismului comunist, după ce, originar, mişcarea comunistă s-a afirmat sub stindardul internaţionalismului. Acesta din urmă a recuzat însă nu numai naţionalismul, ci şi conştiinţa identităţii naţionale: "proletarii nu au patrie". (asupra acestei chestiuni voi reveni.)

Mişcările de eliberare naţională de sub dominaţie străină au continuat în secolul nostru, şi se desfăşoară şi astăzi, în mai multe puncte ale globului. Îndreptîndu-şi atenţia asupra procesului de disoluţie a imperiilor coloniale, Philippe Ardant constată că în mai multe ţări, foste colonii, naţiunile ce şi-au dobîndit independenţa statală nu respectă, la rîndul lor, dreptul la autodeterminare a unor minorităţi ce trăiesc pe teritoriul lor, respectiv tendinţele de emancipare, de dobîndire a egalităţii sociale ale acestor minorităţi.[8] Este vorba de transformarea naţionalismului emancipator în naţionalism asupritor.

Pe temeiul distincţiei terminologice dintre conştiinţa identităţii naţionale şi naţionalism voi încerca, în cele ce urmează, delimitarea conceptuală mai strînsă a celei din urmă noţiuni.

## *Naţionalismul - o încercare de delimitare conceptuală*

Naţionalismul se defineşte, în opinia mea, prin trei note fundamentale: etnocentrism, xenofobie şi tendinţa spre etnocraţie. Cele trei note sînt inseparabil legate între ele, se atrag şi se completează reciproc. Prin aceste note ale sale, naţionalismul hipertrofiază şi deformează conştiinţa identităţii propriei naţiuni, cultivă un mod de gîndire impregnat de prejudecăţi, în care mitul şi utopia precumpănesc asupra raţionalităţii ştiinţifice.

*Etnocentrismul*, arată Manfred Marefka, înseamnă centrarea pozitivă pe propria etnie, aceasta fiind

considerată ca punct de referinţă al tuturor judecăţilor şi opţiunilor valorice. "O asemenea orientare părtinitoare spre propriul grup ... înseamnă că <ceilalţi> şi grupurile lor vor fi văzuţi şi judecaţi negativ, apreciaţi ca fiind de valoare inferioară"[9]. În acest fel, etnocentrismul implică *xenofobia*. Aceasta din urmă poate lua aspecte gradual diferite, de la reţinere şi aversiune pînă la ură. Etnocentrismul întăreşte coeziunea internă a propriei etnii, dar alimentează în acelaşi timp raportarea dusmănoasă la alte etnii, provoacă stări conflictuale în raporturile dintre etnii.[10]

"Etnocentrismul este înrudit cu rasismul, ca afirmare a superiorităţii înnăscute a culturii şi societăţii proprii" - scrie David Robertson.[11] Prin etnocentrism, naţionalismul consideră propria naţiune *în întregul ei* drept purtătoare a unor alese virtuţi umane şi naţiunea (naţiunile) "adverse" ca fiind caracterizate de asemenea *în mod global* prin trăsături negative. Generalizînd în mod ilicit, naţionalismul extinde *presupuse* însuşiri etnice - pozitive sau negative, de la caz la caz - asupra tuturor indivizilor unei etnii. Purtătorii de cuvînt ai etnocentrismului naţionalist vorbesc şi scriu şi astăzi ca şi cum n-ar şti că diversele caracterizări literare, eseistice ale "specificului naţional" nu reprezintă decît moduri subiective (şi arbitrare) de construire a *imaginii* proprii şi a imaginii "celorlalţi", fără suport în cercetări empirice, ştiinţific întemeiate şi controlabile. Există, cum bine se ştie, o bogată literatură ştiinţifică privitoare la "imagologie", la modul în care se construieşte propria imagine şi imaginea "celorlalţi" în mentalitatea unor comunităţi umane; după ştiinţa mea, nu există însă cercetări empirice cu caracter ştiinţific, care să fi produs o listă *obiectivă* a trăsăturilor diferenţiale ale unor etnii.

Cu atît mai puţin este îndreptăţită ierarhizarea valorică a trăsăturilor spirituale ale unor etnii. "A spune că rasele sau grupurile etnice diferă în privinţa patrimoniului lor psihologic ... o asemenea afirmaţie nu se bazează pe nimic. ... *Gama capacităţilor înnăscute şi frecvenţele diferitelor grade de aptitudini ereditare sînt aproximativ aceleaşi în toate grupurile rasiale*" - afirmă psihologul Otto Klineberg[12] (*subl. mea - A.R.*). După ştiinţa mea, nu există în literatura ştiinţifică mondială dovezi contrare acestei constatări. David Robertson este de aceeaşi părere: "Nu există dovezi ştiinţifice demne de încredere pentru vreo formă de inferioritate valorică a unui grup rasial, deşi dovezi aparente sînt din cînd în cînd ridicate la suprafaţă"[13]

Diferitele etnii au parcurs însă traiectorii istorice diferite şi deci trăiesc în condiţii diferite. Din istoriile şi împrejurările de viaţă diferite rezultă şi diferenţe de afirmare a etniilor pe plan sociocultural.

Cea de-a treia notă menţionată a naţionalismului pretinde şi merită o cercetare aparte, mai detaliată.

## *Etnocraţia şi statul naţional*

Etnocraţie înseamnă literal *dominaţia* unei etnii asupra alteia (altora) în cadrul statului dat. Puterea statală poate fi utilizată pentru realizarea supremaţiei sale de către o etnie minoritară, cum a fost cazul

imperiilor coloniale, al statelor sclavagiste americane sau al Africii de Sud în timpul regimului de apartheid. În Europa, cu deosebire în secolul nostru şi, mai ales, în epoca noastră şi în zonele răsăritene ale continentului, etnocraţia (sau tendinţa de a o înfăptui) vizează, de regulă, dominaţia etniei majoritare asupra celei (celor) minoritare.

Tendinţa etnocratică se afirmă astăzi în multe ţări europene şi reprezintă, peste tot, o serioasă ameninţare pentru democraţie. În Franţa, partidul de extremă dreaptă al lui Le Pen şi-a întărit în ultimii ani influenţa asupra electoratului; se cunosc, de asemenea, manifestările pernicioase ale organizaţiilor şi mişcărilor ce vîntură lozinci etnocratice în Germania reunificată. Însă în ambele ţări, puterea de stat şi opinia publică majoritară se opun hotărît unei astfel de orientări. Cu atît mai periculoasă este tendinţa etnocratică în ţările din Est, deoarece nu înfruntă rînduieli democratice consolidate, în această perioadă posttotalitară ea constituind o piedică în calea consolidării democraţiei, implicînd şi riscul unor stări conflictuale, explozive în relaţiile interstatale.

Tendinţa spre o etnocraţie apare în ideologia şi programul unor forţe, mişcări, organizaţii şi partide politice, iar în cazul accesului la putere al acestora se transformă în practică a puterii statale, concretizîndu-se în măsuri discriminatorii, întemeiată pe supremaţia instituţionalizată.

Problema-cheie în această ordine de idei este aceea a statului naţional. După Michael Rush, un stat poate fi considerat naţional dacă majoritatea cetăţenilor săi aparţine unui grup etnic, lingvistic şi cultural.[14] Statul naţional a fost, şi este şi astăzi, cea mai importantă formă de organizare politică a societăţilor moderne. "Noţiunea esenţialmente europeană a statului naţional a devenit modelul statului modern" - scrie acelaşi autor.[15] Problematică devine ideea statului naţional dacă înăuntrul graniţelor sale trăiesc importante minorităţi etnice, care nu se bucură de un tratament politic egal cu cel al majorităţii.

Ideea principală a tendinţei etnocratice este aceea că într-un stat naţional, naţiunea statală - cea majoritară - este şi trebuie să fie *stăpînitoare*. Această idee pare, la prima vedere, firească şi de la sine înţeleasă. Ea a fost şi mai este astfel exprimată: fiecare naţiune este - şi trebuie să fie - stăpînă în propria ţară, tot astfel precum fiecare om, fiecare cetăţean este şi trebuie să fie stăpîn în casa lui, în gospodăria proprie (comparaţia este folosită cu regularitate de toţi reprezentanţii tendinţei şi concepţiei etnocratice).

Numai că relaţiile vieţii private nu pot fi transpuse *tale quale* în viaţa publică; din raţionalitatea vieţii private nu se poate deduce, fără lezarea logicii, o raţiune de stat. Căci dacă în statul respectiv trăiesc importante etnii minoritare, mai cu seamă dacă acestea nu se constituie din imigranţi individuali recenţi (ca turcii în Germania sau nord-africanii în Franţa), ci conviețuiesc de sute de ani, în blocuri mai mult sau mai puţin compacte, cu naţiunea majoritară şi doresc să-şi păstreze identitatea etnică pe pămîntul pe care s-au născut, atunci *dominaţia* majorităţii implică *subordonarea* minorităţii, îndreptîndu-se împotriva egalităţii cetăţeneşti. Noţiunea de stăpîn atrage în mod

inevitabil după sine pe cea de supus. Dacă majoritatea este stăpînă, dominantă, minoritarilor nu le revine decît statutul şi rolul de subordonat. Dacă statul nu este instituţia comună a tuturor cetăţenilor deopotrivă, ci expresia voinţei şi intereselor naţiunii dominante (majoritare), atunci - în mod expres sau tacit, dar inevitabil - vor exista cetăţeni de rangul întîi (cei aparţinînd de naţiunea stăpînă, dominantă) şi cetăţeni de rang secund ("ceilalţi", alogenii).

O atare diferenţiere îşi găseşte în mod inevitabil corespondentul în inegalitatea de şanse a indivizilor aparţinători la etniile diferite, în viaţa publică şi în cariera profesională a acestora deopotrivă. Acolo unde - şi în măsura în care - se instaurează un regim etnocratic, demnităţile publice, cu deosebire cele înalte (în guvern şi în aparatul acestuia, în armată, în poliţie, justiţie etc.) sînt rezervate în exclusivitate, sau aproape în exclusivitate majoritarilor. După regulile etnocraţiei, în orice relaţie de serviciu *şeful* trebuie să fie neapărat un majoritar ("pe noi să nu ne conducă, nouă să nu ne poruncească un *străin!*"). Etnocraţia asigură indivizilor aparţinători majorităţii avantaje nemijlocit sesizabile şi apreciabile în cariera publică şi profesională şi îi cointeresează astfel în realizarea şi susţinerea unei atari rînduieli.

Ideologia naţionalistă legitimează statul prin descendenţa comună a majorităţii, prin comunitatea de "destin istoric" a naţiunii. "Dacă naţiunea este <comunitatea de destin, care legitimează statul>" - scrie Bruno de Witte - atunci minoritatea naţională este o populaţie care rămîne în afara acestei comunităţi".[16] În acest caz, statul aparţine *în mod exclusiv* naţiunii dominante, iar străduinţa minorităţilor naţionale de a-şi perpetua identitatea în cadrul statului dat apare ca nelegitimă.

Relaţiile dintre etnii în cadrul unui stat pot fi altfel aşezate decît pe sub- şi supraordonări, dacă statul se legitimează prin însuşi caracterul său democratic, ca expresie a voinţei tuturor cetăţenilor săi egali în drepturi, independent de originea acestora, în sensul propunerii lui Ralf Dahrendorf de a se înlocui patriotismul naţional cu *"Verfassungspatriotismus"*, patriotism constituţional, cetăţenesc, nelegat de criteriul etnic al descendenţei.[17] În acelaşi sens scria Jurgen Habermas despre "viitorul îndoielnic al statului naţional", exprimîndu-şi preferinţa pentru "statul constituţional, democratic".[18] Într-un cuvînt: accentul trebuie mutat de pe caracterul naţional pe cel democratic al statului. Spre a se evita instaurarea, pe calea şi sub pretextul etnocraţiei, a unui nou fel de totalitarism, scrie Katherine Verdery în cartea pe care a consacrat-o ideologiei naţionale sub socialism, ideea naţională trebuie redusă la o dimensiune rezonabilă (*manageable size*). În termenii lucrării de faţă, aş spune: evitîndu-se naţionalismul, trebuie promovată conştiinţa democratică a identităţii naţionale. Şi mai scrie autoarea americană: "Cea mai bună cale pentru aceasta ar putea fi inversul procedurii prin care s-a ridicat naţionalismul monolitic: un efort determinat de a rupe discursul despre naţiune prin discursuri persuasive despre pluralism şi democraţie"[19]

Ideea statului naţional o implică şi pe aceea a omogenităţii

etnice a populaţiei ca stare ideală. Minorităţile - alogenii - perturbă, prin însăşi existenţa lor, unitatea statului naţional; cu cît mai mic este numărul lor, cu atît mai pregnant se impune caracterul naţional al statului. De aceea, reprezentanţii ideii de stat naţional au făcut întotdeauna ce le-a stat cu putinţă, pe de-o parte, spre a prezenta numărul minoritarilor ca fiind mai mic decît era în realitate şi, pe de-altă parte, spre a reduce *de facto* numărul şi ponderea minoritarilor în ansamblul populaţiei.

Omogenitatea etnică a statului naţional este o utopie irealizabilă în marea majoritate a statelor contemporane. După Eric J.Hobsbawn, dintre cele 170 de state existente pe glob în 1990, cel mult o duzină - în general state minuscule - puteau fi considerate omogene din punct de vedere etnic sau lingvistic.[20]

Spre a se obţine reducerea numerică a minoritarilor, sau dispariţia acestora, se oferă, teoretic, patru posibilităţi: a) nimicirea fizică; b) expulzarea sau stimularea emigrării lor; c) absorbirea în majoritate; d) separarea lor teritorială de statul respectiv. Niciuna dintre aceste posibilităţi nu oferă însă o soluţie acceptabilă, compatibilă cu democraţia. Să le cercetăm mai îndeaproape.

Totalitarismul fascist a încercat să execute varianta a), organizînd ca *"Endlosung"* (soluţie finală - a "problemei evreieşti") nimicirea în masă a evreilor europeni. Orientările etnocratice din ţările est-europene de astăzi nu propovăduiesc asemenea soluţie, dar - în logica specifică a etnocraţiei - ea poate reveni oricînd la ordinea zilei.

Varianta b) a fost de asemenea sistematic aplicată de totalitarismul fascist, dar şi de către cel comunist. Ambele au practicat deportări în masă, au transferat întregi grupuri etnice - sau mari părţi ale acestora - în teritorii îndepărtate de locurile lor de baştină, osîndindu-le la condiţii de viaţă inumane. În conjunctura internaţională actuală nici această cale nu pare a fi practicabilă, deşi "purificările etnice" din unele zone ale fostei federaţii iugoslave lasă să se întrevadă posibilitatea reactualizării sale. De varianta b) aparţine, în esenţă, şi emigrarea individuală a minoritarilor, dacă aceasta ia amploare de masă. Totalitarismul comunist s-a raportat în mod contradictoriu la acest fenomen: închizînd graniţele, a interzis mişcarea liberă a cetăţenilor, majoritari şi minoritari deopotrivă; pe de-altă parte, prin politica sa etnocratică, i-a împins pe minoritari la emigrare. Regimul comunist român, mai cu seamă sub Ceauşescu, a "vîndut" pe valută forte majoritatea germanilor şi evreilor "săi" fără să renunţe însă la vexarea şi umilirea celor ce se pregăteau să emigreze. Astfel, între 1965 şi 1989, mai multe sute de mii de cetăţeni germani şi evrei au părăsit definitiv România; dintre cei rămaşi, mulţi au făcut-o după 1989. Au plecat, de asemenea, zeci de mii de cetăţeni maghiari, atît înainte cît şi după schimbarea de regim. Iar reprezentanţii etnocraţiei române şi-au exprimat nu odată satisfacţia faţă de fenomenul emigrării benevole a minoritarilor.

Varianta c) este cea mai importantă pentru etnocraţia actuală, deşi raportarea sa la fenomenul asimilaţiei minoritarilor este contradictorie. În sine, asimilaţia este un fenomen contradictoriu şi problematic

sub mai multe aspecte. Ea poate fi naturală, spontană; poate fi forţată prin măsuri politico-juridice coercitive, dar poate fi forţată şi prin coerciţiuni informale, sociale, prin impunerea inegalităţii de şanse faţă de cei neasimilaţi. De regulă, convieţuirea îndelungată a unor etnii diferite produce - în absenţa unor interdicţii formale, uneori chiar în pofida acestora - un proces al asimilării naturale, spontane. În rîndurile oricărei minorităţi s-au găsit întotdeauna indivizi dornici de a se apropia la majoritate, alţii care şi-au conservat cu obstinaţie identitatea, iar alţii - evreii au oferit cele mai multe exemple de acest fel - şi-au elaborat o dublă identitate, s-au asimilat şi şi-au păstrat totodată legăturile cu comunitatea de origine. Totalitarismul fascist nu a acceptat, ca soluţie, asimilarea minoritarilor, dorind să apere "puritatea de sînge" a etniei. A expulzat din corpul naţiunii dominante deopotrivă pe minoritarii neasimilaţi sau pe cei cu dublă identitate, ca şi pe cei asimilaţi în modul cel mai deplin şi cel mai loial. Totalitarismul comunist a aşezat accentul pe forţarea asimilării minorităţilor. Într-un raport rostit în 1972, Ceauşescu a proclamat cerinţa omogenizării totale a societăţii româneşti, în dublu sens: în sens social, prin desfiinţarea tuturor deosebirilor de clasă şi strat, şi în sens naţional, prin absorbţia minorităţilor în naţiunea română majoritară, unitară. Ceauşescu a folosit o foarte specifică logică dublă: faţă de majoritate a promovat linia identităţii naţionale, a afirmării acesteia ca valoare centrală; faţă de minorităţi - linia "internaţionalistă" a renunţării la propria identitate, a trecerii la limbajul *comun* "al muncii, al socialismului", al asimilării în majoritate. În multe ţări ale blocului comunist s-a practicat o politică asemănătoare.

Etnocraţia actuală, nu a abandonat această cale. Ea se arată dispusă să accepte şi chiar să favorizeze asimilarea: minoritarul poate deveni cetăţean cu drepturi depline dacă renunţă la propria identitate. Mijloacele preconizate sînt, de regulă, cele ale constrîngerii informale, prin presiuni politice, economice, culturale. Dualitatea mai sus menţionată rămîne şi ea actuală: nici etnocraţii de astăzi nu îi îndrăgesc pe minoritarii doritori să se asimileze sau care s-au şi asimilat, nu omit să facă referiri la numele *străine* ale părinţilor sau bunicilor acestora, îi consideră intruşi în corpul "sănătos" al naţiunii.

În sfîrşit, varianta d): aceasta este căutată, de regulă, de înseşi minorităţile etnice. Autodeterminarea pînă la separare şi alipire la alt stat este, de asemenea, foarte problematică, din mai multe motive. O asemenea variantă este însă implicată în logica ideii de stat naţional, în tendinţa de a cuprinde întreaga naţiune între graniţele şi sub suveranitatea unui stat. Numai că o atare tendinţă lezează inevitabil unitatea teritorială, integritatea altui stat sau altor state care, frustate, se vor împotrivi cu toate mijloacele. O atare tendinţă poate deci constitui, cu uşurinţă, un *casus belli*.

De regulă, în toată regiunea est şi sud-est europeană, minorităţile naţionale nu trăiesc în grupuri compacte la periferia geografică a statelor (sau nu numai acolo). De aceea, separarea lor teritorială ar duce inevitabil la reducerea unei importante părţi a naţiunii majoritare la statutul de

minoritate în cadrul unui stat învecinat. Este limpede că o asemenea translaţie nu elimină, ci accentuează situaţiile conflictuale dintre etnii.

Tendinţa de separare teritorial-politică a unor minorităţi naţionale a dus, deja, în multe părţi la constituirea unor state mărunte, de viabilitate îndoielnică. Faţă de 1990, numărul statelor independente de pe glob s-a ridicat cu 20, deci la 190 pînă în 1993. Secretarul general al ONU, Buthros Ghali a denunţat pericolul valului de "micro-naţionalisme", care ar putea produce într-un viitor apropiat 400 de state mici şi sărace. Mai mult decît atît: mai există pe glob 3500 de popoare, triburi sau grupuri etnice, care se consideră naţiuni şi aspiră la independenţă.[21] Asemenea atomizare a hărţii politice a Terrei nu poate să ducă decît la proliferarea focarelor de conflicte, fără a mai aminti cît de contrară este această tendinţă faţă de procesul general al epocii noastre: integrarea economică, politică, informaţională şi culturală.

Singura alternativă raţională la toate acestea constă, pe de o parte, în respectarea regulilor democratice ale jocului în relaţiile interstatale, iar pe de altă parte în democratizarea consecventă a relaţiilor interetnice în cadrul fiecărui stat. În privinţa relaţiilor interstatale, modelul este oferit de o formaţiune cu totul nouă, produsă de integrarea europeană, cu organismele sale suprastatale care - fără a ameninţa identitatea naţională a părţilor participante - asigură permeabilitatea totală a frontierelor statale. În relaţia internă, soluţia constă în renunţarea la etnocraţie, în întărirea democratismului orînduirii statale în toate ţările, în asigurarea egalităţii cetăţeneşti pe temeiul unor reglementări juridice clare şi garantate. "În cadrele unui stat de drept, rezolvarea sau, cel puţin, îmblînzirea conflictului dintre majoritate şi minoritate implică elaborarea unor *reguli* şi *instituţii* care asigură, în acelaşi timp, integritatea statului şi identitatea minorităţilor" - scrie Bruno De Witte.[22]

## *Naţionalismul de dreapta şi de stînga: sinteza lor actuală*

Cu tendinţa spre etnocraţie ce-i este caracteristică, naţionalismul a aparţinut arsenalului ideologic şi practicii politice a tuturor regimurilor totalitare ale secolului nostru. Şi în aceasta s-a manifestat - între altele în pofida unor deosebiri deloc neglijabile între ele - unitatea de esenţă a totalitarismului fascist şi a celui comunist.

Cum bine se ştie, fascismul s-a afirmat ca o mişcare şi apoi ca un regim de extremă dreaptă, care şi-a profesat în mod deschis opoziţia faţă de orice fel de democraţie şi, totodată, naţionalismul excesiv şi agresiv. Totalitarismul comunist s-a născut dintr-o ideologie şi o mişcare de extremă stînga: el nu s-a ridicat împotriva democraţiei în general, ci a promis o altfel de democraţie decît oferea societatea burgheză, participarea maselor la exercitarea puterii şi eliberarea lor de sub dependenţa faţă de capital. Ideologia comunistă oficială a respins naţionalismul şi a adoptat internaţionalismul, incluzînd principiul egalităţii valorice şi în drepturi a tuturor naţiunilor. Internaţionalismul marxist a

avut efecte negative asupra conştiinţei identităţii naţionale a oamenilor, aşa cum am arătat mai sus. Totuşi, principiul deplinei egalităţi sociale depline - deşi utopic - precum şi cel al egalităţii naţiunilor, s-au dovedit a fi, multă vreme, atractive. Promiţînd înfăptuirea unor nobile idealuri, radicalismul de stînga a acţionat - cum a arătat, pertinent, Raymond Aron - ca *opiu al intelectualilor* (1955), ca un drog care a atras o însemnată parte a intelectualilor europeni (şi numai a intelectualilor, şi nu numai a celor europeni) în mişcarea comunistă.

Prin practica sa antidemocratică, prin teroarea de masă pe care a aplicat-o, regimul comunist s-a asemănat tot mai mult cu cel fascist, îndepărtîndu-se în tot mai mare măsură de idealurile în numele cărora s-a afirmat. (nu este cazul de intrat aici în cercetarea deosebirilor dintre cele două regimuri, de pildă cele din sfera economică.) În acelaşi timp, regimul comunist a făcut un pas hotărîtor în direcţia fascismului prin abandonarea internaţionalismului său originar şi adoptarea tot mai făţişă a naţionalismului.

Cu cît a crescut distanţa dintre vorbe şi fapte, dintre lozincile propagandistice şi realitatea cotidiană în ţările "socialismului" răsăritean, cu atît mai importantă a devenit pentru regimurile comuniste manipularea supuşilor lor cu ajutorul naţionalismului. Prezenţa, în majoritatea acestor state, a unor minorităţi naţionale mai mult sau mai puţin numeroase, precum şi vechile animozităţi dintre statele vecine au servit drept excelente pretexte pentru aţîţarea sentimentelor şi ideologiilor naţionaliste. Regimul comunist a încercat - şi nu fără succes, timp de mulţi ani - să se legitimeze prin cultivarea unui naţionalism etnocratic majoritar. Etniile minoritare au suferit, alături de mizeria şi asuprirea generală, şi asuprirea naţională. Cu cît mai extremist-totalitar a fost sistemul, cu atît mai puternic a pedalat pe naţionalism. Ceauşismul a constituit cazul tipic al unui astfel de regim.

Filosoful francez Alain Finkielkraut descrie astfel acest fenomen: "Comunismul a cunoscut o evoluţie: la început, internaţionalismul a fost ţelul său, transformîndu-se mai tîrziu doar într-un alibi. Şovinismul mare-rus a devenit tot mai puternic în urma acaparării puterii de către Stalin, mai ales după Marele Război de Apărare a Patriei. În felul acesta, comuniştii ruşi au pregătit de fapt terenul pentru acea sinteză roş-brună, cu care avem de-a face astăzi" [23] În România, culorile ce se unesc sînt roşul şi verdele. Oricum, această sinteză este după acelaşi autor, "monstrul ideologic al secolului".

Prin firea lucrurilor, etnocratismul făţiş şi agresiv este o manifestare a extremei drepte, fasciste sau fascizante. Multe asemenea partide şi organizaţii funcţionează astăzi în ţările Europei răsăritene, asumîndu-şi - mai mult sau mai puţin deschis - continuitatea cu partidele şi mişcările similare din perioada de dinaintea şi din timpul celui de-al doilea război mondial. Se vede bine, în întreaga regiune est-europeană, strădania unor forţe politice de a reabilita mişcările şi personalităţile fasciste sau simpatizante cu fascismul dinainte de 1945. Argumentul lor: toate acestea au luptat

împotriva comunismului! Dar şi împotriva democraţiei de tip occidental, împotriva oricărei democraţii în general. Nu întîmplător se pronunţă naţionaliştii de astăzi, de regulă, împotriva *liberalismului*, pe care-l socotesc răspunzător pentru ideea egalităţii cetăţeneşti a indivizilor, inclusiv a alogenilor. Observaţia lui Mihai Botez mi se pare pertinentă: "... pentru majoritatea est-europenilor ... <<precomunism>> înseamnă, din punct de vedere al experienţei personale, totalitarism de dreapta - respectiv regimuri inspirate în anii '30 de Germania nazistă ori Italia fascistă ... În mod natural, deci, o revitalizare a acestei <<tradiţii>> poate avea şi conotaţii anticomuniste ... În termeni concreţi, însă, vom avea a face cu o asociere (stranie, desigur) a celor două forme aparent opuse de totalitarism - de dreapta şi de stînga, amintirea totalitarismului de dreapta întărind şi justificînd nondemocraţia de stînga" [24]

Ar constitui tema unui studiu aparte - nu pot intra în detalii aici - urmărirea similitudinii, uneori a identităţii dintre retorica şi modul de argumentare a unor naţionalisme adverse, precum cele român şi maghiar, împotriva "duşmanului" lor naţional (şi a evreilor, bineînţeles), ca şi împotriva liberalismului şi democraţiei în general şi în favoarea aceluiaşi tip de stat naţional - etnocratic.

Etnocraţia nu poate fi decît antidemocratică şi, de aceea, ea surîde nostalgicilor celor două feluri de regim totalitar. Unirea forţelor extremei stîngi cu cele ale extremei drepte, sub stindardul etnocraţiei, este orientată împotriva democraţiei pluraliste. "Acolo unde economia de piaţă nu duce la libertate, ci la o gigantică demoralizare, la un înspăimîntător haos, apelul la ordine poate acţiona foarte atractiv" - scrie Alain Finkielkraut [25]. "Ordinea" rîvnită de cele două extreme este aceea a unui nou regim autoritar, naţionalist.

## NOTE

1 .Maurice Duverger, "L'Europe: balkanisée, communautaire ou dominée", în *Pouvoires*, nr.57/1991, p.130.

2 .Zbigniew Brzezinski, *Marele eşec. Naşterea şi moartea comunismului în secolul al XX-lea*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1993, p.242.

3 .Armin Nassehi, Georg Weber, "Identität, Ethnizität und Gesellschaft", în Marilyn Mcarthur, *Zum Identitätswandel der Siebenburger Sachsen*, BölenVerlag, Köln-Wien, 1990, p.296.

4 .*Idem*, p.305.

5 .Hans Peter Frey, Karl Hausser, *Identität. Entwicklungen psychologischer und soziologischer Forschung*, Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart, 1987.

6 .Hélène Carrère d'Encausse, "La décomposition de l'Empire sovietique", în *Pouvoires*, nr.57/1991, p.291.

7 .Rene Girault, "Le fin des Empires, des Ottomans aux Britaniques", în *Pouvoires*, nr.57/1991, p.16-17.

8 .Phillippe Ardent, "Que reste-t-il du droit des peuples de disposer d'eux-memes?", în *Pouvoires*, nr.57/1991, p.46.

9 .Manfred Marefka, *Vorurteile, Minderheiten, Diskriminierung*, Luchterhand, Neuwied und Berlin, 1974, p.7.

10 .*Idem*, p.7-8.

11 .David Robertson, *The Penguin Dictionary of Politics*, Penguin Book, London, 1933, p.171.

12 .Otto Klineberg, "Rasă şi psihologie. Problema deosebirilor genetice", în vol. *Rasismul în faţa ştiinţei*, Editura Politică, Bucureşti, 1982, p.226.
13 .D. Robertson, *op.cit.*, p.404.
14 .Michael Rush, *Politics and Society. An Introduction to Political Sociology*, Practice Hall, New York, 1992, p.35.
15 .*Idem*, p.37.
16 .Bruno de Witte, "Minorités Nationales: reconnaissance et protection", în *Pouvoires*, nr.57/1991, p.113.
17 .Ralf Dahrendorf, "Über Deutschlande Rolle in der Welt", în *Der Spiegel*, nr.3/1993, p.22.
18 .Jurgen Habermas, "Gelähmte Politik", în *Der Spiegel*, nr.23/1993, p.55.
19 .Katherine Verdery, *National Ideology and Socialism. Identity and Cultural Politics în Ceauşescu's Romania*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1991, p.316.
20 .Eric Hobsbawn, *Nationen und Nationalismus. Mythos und Realitat seit 1870*, Campus Frankfurt, 1993.
21 .Siegfried Kogelfrantz, "Die Wiederkehr des Nationalismus und seine Folgen", în *Der Spiegel*, nr.3/1993, p.140.
22 .Bruno De Witte, *op.cit.*, p.120.
23 .Alain Finkielkrant, "Interview", în *Der Spiegel*, nr.48/1993, p.192.
24 .Mihai Botez, *Intelectualii din Europa de est*, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1993, p. 136.
25 .A. Finkielkraut, *op. cit.*, p. 192.

**Dan Pavel**

# *"Deşteaptă-te române !"* *

## *- o cercetare în ideologia naţionalismului -*

În ultimele două veacuri, cea mai puternică forţă politică din lume a fost naţionalismul. El a măturat de pe hartă leviathanice imperii, a fost fundaţia majorităţii statelor moderne şi contraponderea internaţionalismelor ideo-logice, provocînd, prin agresiune şi rezistenţă, două războaie mondiale, iar conform unor argumentate interpretări va continua să aibă asupra istoriei un impact superior celorlalte forţe politice (democraţia, totalitarismele roşu şi verde)[1].

Subiectul ideologiei naţionalismului românesc (văzută aici ca paradigmă a naţionalismului) este incomprehensibil în afara utilizării hermeneutice a principiului semantic fregean al contextualizării termenilor. Abordarea acestui subiect în afara contextelor sale semnificative conduce la neînţelegeri majore. În ciuda avalanşei de judecăţi negative de valoare, multe justificate cu privire la natura sa, viaţa subiectului nostru se desfăşoară încă în contextul istoric şi geopolitic care l-a consacrat.

La 1848 (anticipare a lui 1917 din Rusia!), în plină revoluţie împotriva vechii ordini politice monarho-imperiale, feudale şi conservatoare, comunismul şi-a marcat diferenţa specifică faţă de liberalism, radicalizîndu-şi (în unele privinţe) opoziţia şi critica faţă de burghezia revoluţionară. Ideologii comunişti au prevăzut atunci atît căderea capitalismului, cît şi dispariţia naţionalismului. Karl Marx şi Friedrich Engels arătau, în *Manifestul Partidului Comunist,* că zilele naţiunilor şi naţionalismelor sînt numărate, că în locul izolării şi autosuficienţei naţionale va fi o interdependenţă naţională a naţiunilor. Isaiah Berlin interpreta neputinţa marxismului de a înţelege forţa politică a naţionalismului drept unul dintre semnele inadecvării acestei ideologii la realitate. La sfîrşitul celui de-al doilea război mondial, cînd unele elite liberale occidentale priveau cu aprobare şi speranţă experimentul comunist de inginerie socială din blocul sovietic, politologii prevedeau iminenţa dispariţiei naţionalismului şi a statului-naţiune. După revoluţiile catifelate sau sugrumate din 1989, se aude din nou aceeaşi profeţie privind dispariţia statelor naţiune şi a naţionalismelor. Sînt mai multe nepotriviri, incongruenţe şi confuzii aici: între ceea ce

---

* Studiul face parte dintr-o cercetare mai amplă, finalizată în volumul *Etica lui Adam. Sau de ce rescriem istoria* (în curs de redactare).

gîndesc elitele politico-politologice şi "viclenia raţiunii" istorice, între judecăţile de valoare şi cele de fapt, între discursul descriptiv, care stă la baza aserţiunilor futurologice, şi discursul prescriptiv. Evenimentele din fostele state federative sovietice şi iugoslave, dar şi din alte părţi ale lumii (Africa, India, Orientul Mijlociu, Asia Centrală, chiar China etc.) constituie o energică reafirmare a vitalităţii naţionalismului. Un *political scientist* precum Samuel Huntington, care tocmai a scris o carte despre cel de-al "treilea val al democratizării", consideră recent, în eseul "manifest politologic" al postcomunismului, că înfruntările viitorului vor fi între "civilizaţii", adică între entităţi geopolitice care, în afară de diferenţa etnică şi lingvistică, includ şi alte diferenţe comunitare, religioase, morale, istorice şi de mentalităţi, obiceiuri.[2] Chiar şi Huntington recunoaşte însă că deşi "marile linii care vor diviza omenirea şi sursele dominante de conflict vor fi culturale", statele naţiune vor rămîne actorii cei mai puternici în afacerile mondiale".[3] Cu toate că, adaugă el, "principalele conflicte ale politicilor globale vor apare între naţiuni şi grupuri ale diferitelor civilizaţii".

În ierarhiile axiologice "de dincolo şi de dincoace de Pirinei", naţionalismul are cote antagonice. El reprezintă pentru filosofia politică o antinomie a raţiunii practice. Chiar şi în limbajul de specialitate al ştiinţelor politice şi al filosofiei politice, deşi termenul de *naţionalist* (folosit fie ca substantiv, fie ca adjectiv)[4] este întrebuinţat pentru a desemna/caracteriza indivizi, comunităţi, popoare sau chiar grupuri de popoare, uzul său are ba o funcţie descriptivă, ba una prescriptivă. De aici derivă şi fluctuaţiile de sens sau axiologice ale folosirii termenului. Pentru Occidentul nord-atlantic şi *intelligentsia*[5] est-europeană, epitetul *naţionalist* are o funcţie de anatemă. A fi naţionalist, pentru profeţii Cosmopolisului tehnocratic şi managerial, este echivalentul Antichristului pentru creştini. Dimpotrivă, pentru naţionalişti înseamnă situarea în vîrful piramidei axiologice. Acest punct de vedere este convingător ilustrat în naţionalismul românesc pe care, datorită subtilităţii şi complexităţii sale, îl consider paradigmatic pentru naţionalism în general. Pentru intelectualii români de elită, care au glorificat valoarea etnicului, acesta reprezintă o culme metafizică, spirituală şi etnică, fiind o manifestare a "sufletului popular", a vieţii ţărăneşti, care nu are istorie şi se "cufundă în natură". Fiind o expresie nemijlocită a fiinţei, a autenticităţii originare, etnicul românesc este văzut ca o chintesenţă a valorilor superioare ale umanului. În concluzie, pentru naţionalişti, etnicul are o absolută legitimitate spirituală, morală, politică şi culturală, în timp ce pentru tabăra opusă el înseamnă ilegitimitate din aceleaşi puncte de vedere.

A da dreptate uneia dintre părţi seamănă cu încercarea de a decide în disputa dintre o religie şi alta sau dintre credinţă şi necredinţă. Trebuie observat însă că, indiferent de paradigmele dominante din ştiinţele politice, raportul geopolitic şi demografic este disproporţionat în această dispută: ponderea Occidentului în raport cu populaţia lumii este de 11%. Calculul este aproximativ, întrucît nu ia în

considerare numeroasele excepţii de la regulă - bascii, corsicanii, lombarzii, flamanzii şi valonii, francofonii canadieni etc., sau intelligentsia non-occidentală. Dacă am folosi criteriul cartezian conform căruia raţiunea constituie lucrul cel mai bine împărţit din lume, cu greu am putea spune că 89% din populaţia lumii trăieşte în falsitate. Dacă am folosi criteriul democratic în sens cantitativ, numeric, dreptatea ar trebui să fie de partea celor mulţi; însă ştim, de la Socrate şi Tocqueville, că puţini se pricep la treburile cetăţii, iar cînd ceilalţi, cei mulţi conduc, atunci se ajunge la tirania majorităţii. Pentru a evita capcanele opţiunii partizane, voi analiza ideologia naţionalismului românesc (şi naţionalismul în general, dar şi poziţiile contrare) într-un alt cadru interpretativ.

Cînd analizez naţionalismele (şi alte "-isme"), mă refer în principal la două dintre criteriile fundamentale ale legitimităţii ideologice: *raportarea la genul uman* şi *relaţia cu contextul.*

Multe criterii pot fi invocate în judecarea legitimităţii unei ideologii. Nici unul însă nu este mai important decît felul în care ele se raportează la genul uman, respectiv la cele două ipostaze ontice sau logice ale sale (depinde cum le luăm în considerare): individul X; umanitatea/omenirea.

Dacă luăm în considerare raportul logic de inversă proporţionalitate între sfera (de generalitate) şi conţinutul unei noţiuni, atunci putem spune că individul X şi umanitatea se află la cele două extremităţi ale comprehensiunii (conotaţiei) şi extensiunii (denotaţiei) categoriei de om. Individul X poate fi oricine (Socrate[6], Mao, Mitică Popescu, Gioconda, Madonna, Trotzki, Havel sau Michael Jackson). Umanitatea cuprinde pe toţi oamenii care trăiesc, sau au trăit, din comuna primitivă pînă la sfîrşitul acestui mileniu. Este ilegitimă orice ideologie sau practică politică excluzînd sau nerecunoscînd oricărui individ statutul (sau dreptul) de individ, sau cele care decupează din umanitate doar anumite segmente (oricît ar fi acestea de înguste sau largi), excluzîndu-le pe toate celelalte. În raport cu genul uman, singurul căruia nimic din ceea ce este omenesc nu-i este străin, puţine ideologii sînt inclusive. Toate sexismele, rasismele, xenofobismele, şovinismele, tribalismele, naţionalismele, elitismele sau populismele, majoritatea religiilor, utopiilor sînt exclusive, atît în raport cu individul, cît şi cu umanitatea. Prin urmare, ele sînt ilegitime.

Poate că există un singur naţionalism legitim în raport cu ambele extremităţi denotative ale categoriei de om. Este vorba despre singurul naţionalism riguros nonetnic, cel american. Naţionalismul american este *civic,* incluzînd orice individ şi grup social acceptînd regulile vieţii sociale izvorîte din Constituţia SUA. Obiecţia care s-ar putea însă aduce acestei incluziuni este de aceeaşi natură cu aceea care se aduce poziţiei naţionalofobe: ea exclude pe toţi aceia care sînt fideli unor sisteme valorice diferite de cele americane (*the American way of life*). Desigur, mişcarea multiculturalistă încearcă să egalizeze şansele diferitelor opţiuni culturale sau valorice, însă rezultatul este dezastruos, întrucît cei dezavantajaţi sînt cei mai competenţi. De fapt, marea dilemă în care se găseşte raţiunea în faţa acestor

alternative este exact aceeaşi ca şi pe vremea lui Platon: există sau nu un fundament principial şi valoric universal, valabil pentru toţi oamenii, indiferent de timpul şi spaţiul (*cronotopul,* cum ar spune Bahtin) în care ei trăiesc? Există sau nu.

La baza existenţei SUA şi a sistemului său politic se află tocmai un astfel de fundament principial şi valoric universal - **teoria dreptului natural *şi* teoria dreptului divin.** În *Declaraţia de independenţă din Congres,* de la 4 iulie 1776 (care este şi ziua naţională a SUA), reprezentanţii celor "treisprezece State Unite ale Americii" explicau legitimitatea separării faţă de puterea represivă a metropolei în virtutea "legilor naturii şi a naturii lui Dumnezeu", care le dădea dreptul de a le fi respectate opiniile. "Părinţii fondatori" ai Americii priveau "aceste adevăruri ca fiind evidente de la sine: că toţi oamenii sînt creaţi egali; că ei sînt înzestraţi cu anumite drepturi inalienabile; că printre aceste drepturi se află dreptul la viaţă, libertate şi la realizarea fericirii". Se mai spune acolo că guvernele sînt instituite tocmai pentru a asigura realizarea acestor drepturi şi că este dreptul poporului de a schimba sau aboli acele guverne care nu le respectă sau nu le realizează.[7] Oricît am căuta, nu vom găsi la nici un alt naţionalism "etnic" o astfel de poziţie principială în raport cu libertatea negativă. În schimb, diferenţele între sistemul politic american şi toate celelalte, mai ales cele naţionaliste, intervin odată cu definirea drepturilor pozitive. După cum vom vedea ceva mai încolo, între legitimitate şi *Realpolitik* distanţa se măsoară exact în termenii relaţiei cu contextul (istoric şi geopolitic). Deşi în ceea ce priveşte legitimitatea, între sistemul civic american şi sistemele naţionaliste există semnificative diferenţe, în ceea ce priveşte relaţia cu contextul, rezultatul va fi mereu formulabil identic, în termenii lui *Realpolitik.* Astfel, contextul însuşi poate fi însă de o asemenea natură încît *Realpolitik* să acţioneze benefic sau malefic. Charles Tilly compară felul în care principiul autodeterminării a acţionat benefic în sensul masivei decolonizări ce a urmat celui de-al doilea război mondial în Africa şi Asia, şi felul în care a acţionat în Etiopia, Afganistan, Bosnia, Irak, Sri Lanka, Azerbaidjan, Vietnam şi în multe alte locuri ale lumii".[8]

Aplicat riguros, criteriul distincţiei inclusiv-exclusiv scoate în evidenţă lipsa de legitimitate a aproape oricărei ideologii. Prin chiar autodefinirea lor, ideologiile se adresează numai anumitor indivizi sau colectivităţi, excluzînd implicit sau explicit celelalte segmente ale umanităţii. Nu numai naţionalismele sînt construite pe calapodul afirmării demnităţii superioare sau a valorii excepţionale a unui anumit grup; la fel de exclusiviste sînt şi toate ideologiile bazate pe dihotomia dreapta-stînga; prin însăşi definiţia lui, partidul reprezintă o *parte* din corpul politic, reprezentînd interesele specifice ale unor grupuri; iar majoritatea ideologiilor revoluţionare, care porneau de la premiza necesităţii distrugerii imperfectelor sau nedreptelor regimuri politice existente, au fost invalidate de istorie tocmai din pricina incapacităţii de a include în noua ordine şi pe altcineva decît pe privilegiaţii ei. În mod paradoxal, deşi au fost numite

totalitariste, ideologiile cu pricina îşi exercitau funcţia includerii numai pe dimensiunea represivă, încălcînd fundamental libertatea negativă. Privindu-le din perspectiva articulării lor conceptuale, s-ar putea afirma despre religiile universale că sînt singurele capabile de o inclusivitate maximă, întrucît proclamă faptul că divinitatea lor supremă se adresează tuturor oamenilor. Însă bisericile au preferat întotdeauna *Realpolitik*-ul, nu invocarea legitimităţii: persecuţiile religioase, războaiele sfinte, războaiele religioase, arderea cărţilor de rugăciune ale altor confesiuni, condamnarea numeroaselor schisme, etc. stau mărturie că religiile universale s-au bazat şi ele pe un principiu de coeziune şi incluziune prin forţă.

În legătură cu naţionalismele, cu religiile universale (sau particulare), cu mişcările revoluţionare şi cele de eliberare intervine însă ceea ce s-ar putea numi **paradoxul legitimităţii.** Mai toată istoria umanităţii este ocupată de prelungite situaţii în care dreptul natural sau cel divin, drepturile individuale erau grosolan încălcate; oamenii erau exploataţi, nedreptăţiţi, excluşi din comunitatea politică normală, din pricina apartenenţei lor la anumite colectivităţi sociale largi sau la colectivităţi etnice marginalizate, în numele principiului politic predominant şi/sau al exercitării unei puteri politice imperialiste, bazate pe dominaţia unui grup etnic, religios, social sau de privilegii asupra tuturor celorlalte. Numai rescrierea orwelliană a istoriei dintr-o perspectivă antinaţionalistă ar putea nega faptul istoric că naţionalismul, şi cu celelalte ideologii ale eliberării, au acţionat prin apelul la necesitatea respectării dreptului natural, a drepturilor individului şi a drepturilor colective ale unor colectivităţi persecutate din pricina identităţii lor de grup. Prin urmare, naţionalismul are o anumită legitimitate morală. Este o legitimitate contextuală, adică istorică şi geopolitică.

O astfel de legitimitate a condus la formularea dreptului la nesupunere civilă. Au avut legitimitate toate revoltele, revoluţiile sociale, mişcările de eliberare naţională îndreptate împotriva unor regimuri politice nedrepte, a unor dominaţii tiranice, imperiale sau monarhice, asupra unor entităţi statale multinaţionale în care erau excluse de la drepturi şi libertăţi colectivităţi umane majoritare sau minoritare, din pricina apartenenţei la grupuri etnice, categorii sau clase sociale, ba chiar a oricărei exploatări a omului de către om (oricît de ideologizantă ne-ar suna sintagma). Expresii ale acestor revolte legitime au fost Revoluţia Americană, Revoluţia Franceză, prăbuşirea sistemului feudal, a monarhiilor şi imperiilor autocratice, naşterea democraţiilor parlamentare şi a statelor naţionale. Gertrude Himmelfarb denumea acest tip *"naţionalism liberal"*, "adică naţionalismul eliberării mai degrabă decît al dominaţiei"[9], invocîndul pe John Stuart Mill ca precursor în astfel de distincţii: "Mill era un mare campion al naţionalismului pe care-l vedea drept corolarul liberalismului şi democraţiei".

După cum am văzut, lipsa de legitimitate intervine atunci cînd naţionalismul, sau o anumită ideologie politică de clasă, rasă sau grup etnic, devin ele însele ideologii ale excluderii celor care nu aparţin categoriilor

sociale sau etnice care au elaborat sau au acţionat în numele acestor ideologii. S-ar putea crede că legitimitatea sau ilegimitatea naţionalismelor aparţin unor momente separate în timp, la început existînd legitimitatea revoltei afirmării identităţii, iar ilegitimitatea intervenind atunci cînd naţionalismele devin ideologii exclusiviste ale statelor-naţiune. În realitate, naţionalismele nu se afirmă istoric într-un mod simplist, întrucît contextele istorice şi geopolitice sînt dependente de o mulţime de factori. Prin urmare, legitimitatea şi ilegitimitatea coexistă. Există însă cazuri cînd una dintre ele devine predominantă, dacă nu chiar exclusivă.

Concluzia preliminară este că legitimitatea naţionalismelor trebuie judecată în funcţie de criterii diferite, dintre care unul este absolut (atitudinea faţă de genul uman), iar celălalt este relativ (ţinînd de contextul istoric şi geopolitic). Raportarea la dimensiunea morală absolută ţine de idealismul politic, al cărui rol este crucial în orice ideologie şi politică; cu toate acestea, viaţa politică se desfăşoară în dimensiunea morală relativă a contextului istoric şi geopolitic, care ţine de realismul politic. În întreaga sa istorie, incluzînd momentul actual, ideologia naţionalismului românesc s-a afirmat într-un context relativ, ceea ce nu înseamnă că nu o putem judeca prin raportarea la idealul absolut.

## *Dimensiunile imaginării de sine*

La fel ca oricare altă colectivitate etnică, poporul, naţiunea românească este o *comunitate imaginată*[10]. Procesul de explicitare şi edificare a imaginii de sine a început odată cu cronicarii munteni şi moldoveni, continuînd cu unii reprezentanţi tîrzii ai umanismului, iar apoi cu Şcoala Ardeleană şi cu generaţia paşoptistă. Este *axa istorică, geopolitică* a procesului imaginării de sine. În cadrul ei sînt afirmate principalele variante ale originii şi identităţii (daco-romană, dacă, tracică, pur romană, chiar cu unele recunoaşteri ale contribuţiilor diferitelor popoare migratoare sau a componentelor etno-rasiale ale unor puteri imperiale cuceritoare). O componentă esenţială a afirmării de sine şi a definirii unei legitimităţi în raport cu toate imperiile înconjurătoare şi cu comunităţile etnice, a fost dovedirea tranşantă a priorităţii istorice absolute şi a continuităţii neabătute pe acelaşi teritoriu a poporului român (cu afirmarea, în acelaşi timp, a tezei fundamentaliste că poporul român a fost singurul din lume care s-a născut deja creştin, creştinarea fiind încheiată înainte de etnogeneză). Toate istoriile românilor abundă de mărturii cu privire la faptul că aceste comunităţi etnice, în special în Transilvania, erau percepute de către puterile străine ca fiind diferite, ceea ce adesea constituia cauza directă a discriminării. Prin urmare, afirmarea identităţii etnice a făcut parte dintr-un proces de cîştigare a unor drepturi refuzate şi de consolidare a lor prin edificarea unor formaţiuni statale proprii. Spaţiul nu ne permite să analizăm aici[11] modul concret în care lupta pentru drepturi negative s-a împletit cu cea pentru drepturi pozitive, sau cum se îmbinau drepturile individuale în programele revoluţionare cu drepturile colective[12].

De-a lungul axei istorice, mişcarea de emancipare conferă naţionalis-

mului românesc legitimitate în majoritatea momentelor sale importante: 1848, 1859, 1877, 1914-1918, 1941 (intrarea în război împotriva Uniunii Sovietice, pentru recuperarea teritoriilor pierdute prin pactul Ribbentrop-Molotov), 1944 (intrarea în război împotriva Germaniei naziste, justificată de apărarea interesului naţional - considerată de unii oportunism politic, de alţii trădare), începînd cu 1964 sau poate chiar mai devreme (cînd conducătorii comunişti încearcă astfel să capete independenţa faţă de Moscova), după 1989 (cînd încercarea de desprindere de Moscova este decisivă, însă şi instabilitatea, posibilul expansionism rusesc încă mai dau motive de îngrijorare patrioţilor). Este interesant că, în multe din aceste momente istorice, naţionalismul este ilegitim (cu toate că ilegitimitatea este mult mai difuză şi se afirmă, de obicei, la scară micropolitică): 1877-78 (presiunea puterilor europene pentru a acorda drepturi evreilor), 1941-1944 (participarea la "soluţia finală", precedată de legile rasiale), diferitele momente de epurare etnică a partidului comunist, inclusiv emigrarea masivă a germanilor şi evreilor, prigonirea maghiarilor şi ţiganilor înainte şi după 1989, cu toate nuanţările de rigoare.

Ceea ce uimeşte atunci cînd studiezi ideologia naţionalismului românesc este risipa de inteligenţă legată de căutarea propriei legitimităţi. În mod paradoxal, această căutare nu se desfăşoară doar de-a lungul axei istorice (criteriul relaţiei cu contextul), ci în special de-a lungul *axei structurale* a procesului imaginării de sine, care implică un fabulos proiect, mereu ameninţat de *hybris,* de a conferi legitimitate acestei ideologii exact în planul în care - după cum am văzut - nici o ideologie nu o are, acela al raportării la genul uman. Dacă criteriul cantitativ are vreo relevanţă aici, putem spune că, deşi aparţine unui popor relativ mic (ca populaţie şi chiar ca răspîndire teritorială, chiar dacă am lua în considerare varianta "maximalistă" - regatul lui Burebista), ideologia naţionalismului românesc se poate compara cu naţionalismul oricărui "mare" popor al lumii, prin elaborarea, complexitatea, subtilitatea, profunzimea, spiritul critic şi autocritic, dar şi prin marile sale defecte, exagerări, ba chiar prin patologie. Într-un fel, este vorba de o construcţie cu valenţe compensatoare faţă de neîmplinirile istorice, frustrările culturale şi limitarea geografică, sursă a atîtor nelinişti geopolitice. Însă valenţele compensatoare se exercită şi în raport cu neîmplinirile şi frustrările metafizice ale genului uman şi ale omului ca individ, astfel că vom descoperi în ideologia naţionalismului românesc o construcţie filosofică redutabilă[13], cu o dimensiune metafizică (sau ontologică) extrem de elaborată, cu o filosofie politică ambiţioasă, la care se adaugă capitole de etică, estetică, filosofie a culturii; dacă observăm că, pe plan mitologico-teologic, naţionalismul românesc teoretizează o relaţie specială cu Dumnezeu, vom vedea că, de fapt, este vorba despre **o tipică ideologie de "popor ales".**

Între români aproape că nu există om de cultură important, politician sau conştiinţă morală, care să nu fi pus - adesea cu o autentică distincţie spirituală - o cărămidă la înălţarea acestui impresionant Turn

Babel ideologic. Edificiul este cu atît mai îndrăzneţ cu cît în ridicarea lui se confundă două demersuri: pe de o parte, efortul ştiinţific de descoperire a identităţii româneşti, care apelează la cele mai diverse argumente; pe de altă parte, cercetarea metaştiinţifică prin cele mai diverse metodologii a efortului de inventare a identităţii. Trebuie spus că în al doilea demers, efortul epistemologic devine, la rîndul său, parte componentă a demersului ştiinţific de edificare a identităţii. Chiar Turnul Babel al acestui "popor ales" este o construcţie la care participă constructori cu limbile deja încurcate de către Dumnezeu, adică personalităţi culturale de cele mai diverse orientări politice, ideologice, din generaţii diferite, cu orizonturi de cultură şi cu potenţialităţi creatoare extrem de diferite. La unele dintre aceste personalităţi, contribuţia la edificarea ideologiei naţionale se face ca o datorie de serviciu - intelectualul se defineşte cultural, naţional, în opţiunile lui politice, în preferinţele artistice, în alegerile gastronomice sau vestimentare, ba chiar în alegerile erotice, nu este nimic anormal aici. Cîţiva dintre aceştia se remarcă printr-o luciditate explicabilă prin educaţie, inteligenţă, chiar geniu creator. La alte personalităţi, am putea spune că voluptatea descoperirii identităţii sau exaltarea ei atinge patologicul - dar, cum nu avem astfel de mărturii, cu excepţia lui Eminescu, pentru care există diagnostic medical - însă termenul descriptiv cel mai adecvat este cel de *hybris*. S-ar putea spune că, deşi în toate aceste cazuri, contextul ar explica formele de manifestare ale naţionalismului, el nu poate justifica însă atitudinile intelectuale a căror mobilizatoare forţă a împins către radicalismul politic.

Au existat mai multe tentative de sistematizare a ideologiei naţionale. Una dintre cele mai interesante a fost elaborată în 1944, de Ştefan Bîrsănescu, care, sub presiunea apropierii armatelor sovietice şi cu presimţirea ambiguă a evenimentelor şi mai ambigue ce urmau, îşi propunea să cerceteze *constantele* sau cel puţin *dominantele spiritului românesc:* "Această problemă ni se impune ca un examen de conştiinţă, îndeosebi azi, în condiţiile grave ale istoriei contem-porane, ca să ştim *ce sîntem, ce puteri spirituale* avem." *(a*trag atenţia că ne aflăm în faţa unei cercetări efectuate de Bîrsănescu în termenii celui de-al doilea criteriu al legitimităţii invocat anterior): "De cinci ani de zile, partea cea mai însemnată a omenirii este angajată într-o luptă cruntă; zi de zi, al doilea război mondial creşte ca îndîrjire şi ceas de ceas propaganda de întreţinere a focului general se înteţeşte. Privind acest tablou, ai sentimentul că omenirea dă azi dovada celei mai puternice tensiuni de distrugere şi a voinţei celei mai tari de a nimici atît o civilizaţie care a fost rodul unor lungi sforţări omeneşti, cît şi popoare înzestrate cu puteri creatoare de cultură. E natural ca, în aceste vremuri, tragicul tablou al umanităţii să ne fixeze gîndul asupra problemei: ce perspectivă rezervă oare viitorul apropiat poporului român? Puterea noastră de rezistenţă şi de neam, fi-va la înălţimea impusă de vremuri şi de necesităţi?"[14]

Momentul istoric şi interogaţia lui Bîrsănescu sînt relevante pentru înţelegerea mecanismului prin care legitimitatea contextuală, istorico-

politică a naţionalismului încerca să dobîndească şi legitimitatea absolută, a raportării la genul uman. Cînd un om este omorît, în el este omorîtă umanitatea. Cînd un popor este anihilat sau o rasă exterminată, atunci prin fiecare individ, dar şi prin colectivitatea în numele cărora indivizii sînt omorîţi sau persecutaţi în masă, se pune problema umanităţii lor. Dispariţia fizică determină apelul la compensaţie metafizică. Presentimentul lui Bîrsănescu că omenirea dădea "dovada celei mai puternice tensiuni de distrugere şi a voinţei celei mai tari de a nimici atît o civilizaţie care a fost rodul unor lungi sforţări omeneşti" se referea la imensa parte a Europei Centrale şi de Est, care intra sub dominaţia totalitarismului comunist, iar celălalt presentiment, privind "popoare înzestrate cu puteri creatoare de cultură", la toate popoarele care vor fi subjugate şi în mare parte anihilate tocmai în dimensiunea lor naţională. Întrebarea pusă de acest autor se referea la puterea de rezistenţă a oricăruia dintre aceste popoare în raport cu represiunea stalinistă făcută în numele unor valori internaţionaliste. Este un mister al ştiinţelor politice contemporane faptul că, deşi critică (de cele mai multe ori justificat) retrezirea naţionalismelor în toate ţările ocupate de imperialismul sovietic, ele nu şi-ar pune niciodată întrebările fireşti cu privire la legitimitatea celui mai mare imperiu al zilelor noastre, Rusia, a cărui politică externă şi doctrină militară continuă tradiţia ţaristă începută din secolul al XV-lea.[15] Răspunsurile la întrebările lui Bîrsănescu se formulează abia astăzi, cînd, după experimentele de distrugere a societăţilor civile şi a naţiunilor central - est - europene, naţionalismele vor să dovedească rezistenţa acelor popoare. Odată cu ele, se retrezesc şi vechile obsesii.

Înainte de a propune el însuşi o metodă de "stabilire a esenţei spiritului românesc", Bîrsănescu face o trecere în revistă a metodelor folosite înaintea lui, "odată cu Şcoala Ardeleană, prin observaţii sporadice de psihologie etnică, continuată însă în vremea de azi de numeroşi gînditori, cu perseverenţă, metode variate şi rezultate deosebite. C. Rădulescu stabilea caracterele sufleteşti ale Românului mijlociu pe bază de observare psihologică şi de interpretare sociologică a fenomenelor politico-sociale şi culturale. N. Iorga făcea aceeaşi lucrare pe bază de intuiţie istorică. D. Drăghicescu se silea să descopere însuşirile sufleteşti ale Românilor din analiza psihicului popoarelor care au contribuit la formarea lui, din cercetarea evenimentelor istorice din trecutul poporului român ca şi din opiniile străinilor despre Români. L. Blaga deschidea o sugestivă geană de lumină pentru înţelegerea sufletului românesc şi a istoriei naţionale, folosind metoda egalizării spiritului etnic cu o mare garnitură de categorii abisale, dominată de spaţiul mioritic. M.D. Ralea proceda geopsihologic, cînd explica prin clima continentală alternanţa dintre muncă şi repaos, dintre viaţa de energie şi de apatie a Românului. N. Crainic folosea metoda psihologiei folclorului religios, iar Şt. Zeletin metoda materialismului istoric. Interesante sînt apoi încercările filologilor A. Philippide şi O. Densuşianu de a desprinde caracterul românesc din folclor, a lui D. Caracostea de a porni de la studiul limbii pentru cunoaşterea sufletului

etnic, ca şi metoda lui S. Mehedinţi de a conchide însuşirile etnice pe baza studiului uneltelor de muncă sau aceea a criticului literar G. Călinescu, de a vedea în istoria literaturii române o demonstraţie a puterii de creaţie română."[16] La rîndul său, arătînd nevoia continuării cercetării specificului etnic românesc prin noi metode, superioare, Bîrsănescu propune o cercetare prin metoda psihologiei culturii (în prelungirea şi perfecţionarea cercetărilor întreprinse de Aristotel, Kant, Th. Lipps, W. Dilthey, precum şi a filosofiei culturii lui Hegel), bazată pe degajarea "din spiritul obiectivat a spiritului subiectiv din <<*natura naturata*>>, <<*natura naturans*>>: mai precis din aplicarea acestui procedeu de lucru cercetînd operele de cultură - de filosofie şi ştiinţă, de poesie şi artă, de religie şi morală, de politică şi economie - pentru ca, din examinarea creaţiunilor marilor Români, adică din spiritul obiectivat, să desprindem spiritul subiectiv sau spiritul etnic românesc"[17]

Au mai fost folosite şi alte metode, cu mult mai sofisticate. În acelaşi timp cu Bîrsănescu, alţi gînditori încercau, continuîndu-şi înaintaşii sau pe cont propriu, să aducă ceva nou în acest domeniu. Este interesant de semnalat felul în care procedau/procedează aceşti cercetători ai identităţii etnice autohtone. Metodele folosite de ei sînt în esenţă descriptive; fiecare metodă însă, numai prin faptul utilizării ei, devine un procedeu al legitimării de sine. Din punct de vedere al apărării identităţii negate, este firesc ca acelora care îţi neagă existenţa sau specificul, să încerci să le arăţi că ele sînt *fapte*, întrucît faptele nu pot fi negate. Din constatarea existenţei lor însă se deduce legitimitatea lor, ba chiar, în mod paradoxal, superioritatea lor metafizică, teologică, etică, estetică etc. Se încalcă imperativul cercetării libere de valoare (*Wertfreiheit)*, pe care ştiinţele s-au străduit mult să-l adopte exact în aceeaşi perioadă în care se dezvoltă şi aceste cercetări, imperativ care cere separarea descrierii şi a evaluării, a judecăţilor de fapt de cele de valoare.

Întrucît în cele ce urmează vor exista referiri şi la alte cercetări, să enumăr cîteva mai semnificative. Camil Petrescu întreprindea analiza descriptivă a *sufletului naţional* şi a *conştiinţei româneşti* în sensul fenomenologiei husserliene a intenţionalităţii.[18] Scriitorul care vedea "idei", după ce critica alte metode de cercetare a aceleiaşi probleme, arăta avantajele fenomenologiei care permitea cercetarea "semnificaţiei existenţiale raportate la intenţia esenţială". El era unul dintre puţinii care afirmau explicit principiul eterogenităţii *sufletului românesc,* care "e o extrem de interesantă contopire de însuşiri şi cusururi dintre cele mai diverse, altoite pe o rasă." Metoda fenomenologică îi permitea "deplasarea" substanţialităţii, depăşirea "afirmării existenţiale", conducînd la "accentuarea identităţii conştiinţei deasupra contingenţelor istorice şi materiale". Or, *identitatea conştiinţei* şi *intenţia esenţială* îl determinau să postuleze "superioritatea sufletească" a formulei etnice româneşti: "Toată minunea stă în desăvîrşirea acestei contopiri, *în propria conştiinţă a unităţii ei.* Tăria acestei conştiinţe e dovedită de marea ei putere de asimilare a elementelor de alt neam: e o dovadă că reprezintă o formulă superioară". Este

uimitor faptul că, indiferent de metodă, rezultatul cercetării era/este identic. Dacă nu ar exista falsificaţionismul epistemologic, s-ar putea afirma că adevărul obţinut ar fi unul absolut. Cert este că spre concluziile lui Camil Petrescu se îndreptaseră şi teoreticienii spiritualităţii ortodoxiste româneşti (Nichifor Crainic, Nae Ionescu, D. Stăniloaie) sau exegeţii baladelor *Miorița* şi *Meşterul Manole,* interpretate în registru mitic.

*Dedublarea discursului* între planul descoperirii/definirii identităţii şi acela al legitimării de sine este una dintre caracteristicile ideologiei naţionalismului românesc. Fenomenul este firesc atîta vreme cît se operează cu criteriul relaţiei cu contextul. Cînd el iese de pe axa istorică şi se instalează pe axa structurală, diacronică, asistăm la o adevărată concertare a eforturilor unor gînditori de a conferi legitimitate naţionalismului tocmai acolo unde nici o ideologie nu are şi nu poate avea legitimitate. În special în perioada interbelică, dar şi mai recent, tentativele de a conferi legitimitate inclusiv prin raportarea la genul uman capătă aspecte spectaculoase. Cele două ipostaze logice sau ontice ale genului uman nu sînt prezente nemijlocit în discursul filosofilor naţionalişti. Într-un fel ar fi fost mai simplu, deoarece validitatea unui astfel de demers ar fi fost mai evidentă. Însă, în caz contrar, de nonvaliditate, bineînţeles că refutabilitatea demersului ar fi fost mai simplă. Şi-atunci, gînditorii naţionalişti aleg calea mai complicată, cea care îi expune obiecţiei metodologice, de procedură, numită *"briciul lui Okham"* (care interzice multiplicarea entităţilor), dar care, prin deplasarea discuţiei în alt plan, anulează posibilitatea unor obiecţii cruciale cu privire la posibilitatea unui demers care leagă naţionalismul de genul uman. Ideea că discur-sul se dedublează şi altfel decît în formula descoperire de sine/legitimare, care ţine de nivelul expresiei, adică pe formula discurs explicit/discurs implicit confirmă în mod tipic teza lui Leo Strauss cu privire la "scrisul persecutat", la "mesajul ascuns".[19] Ceea ce reprezintă, din punct de vedere fenomenologic (la Camil Petrescu), superioritatea formulei etnice autohtone, sau în cazurile înscrierii identităţii în formule mitice spiritualist-ortodoxiste, la gînditori precum Mircea Vulcănescu[20] sau Constantin Noica[21] devine "dimensiune românească a existenţei", "sentimentul românesc al fiinţei", "rostire filosofică românească". Este vorba de o tendinţă deviaţionistă în raport cu preocupările unui Heidegger (nu intru acum în amănunte), care identifică în limbă (văzută ca limbă naţională) şi în gîndirea (văzută tot ca gîndire naţională) categoriilor celor mai generale ale filosofiei (existenţa, fiinţa, nefiinţa, Dumnezeu) activităţi ale unui subiect (gînditor şi vorbitor) colectiv. Ambiguitatea demersului provine din aceea că subiectul colectiv este văzut fie ca identic cu subiectul individual (Vulcănescu compara între ele "concepţii" particulare despre existenţă - cum ar fi "concepţia lui Kant, sau a lui Nietzsche" - ale unor "şcoli", "mişcări filosofice" cu gîndirea "unor neamuri"), fie cu un subiect general, generic (în care activitatea de reflecţie sau cea de expresie sînt activităţi umane, ale umanităţii - Vulcănescu vorbeşte despre "ceea ce preexistă" activităţii gînditorilor, anu-

me de "configuraţia limbii", de "structura simbolurilor expresive", de "calapoadele de gînd pe care s-au croit cuvintele").

Cine studiază cu atenţie scrierile "româneşti" ale lui Noica observă (cel puţin) două lucruri:

- limba (română) pe care el o analizează nu diferă, de pildă, de arheologia limbajului practicată de Platon în dialogul *Cratylos*.[22] Pentru Noica, limba română era limba primordială, *logos*, iar "dovezile" pe care el le caută în sprijinul tezei sale că şi limba noastră are virtuţi speciale pentru reflecţie sînt aceleaşi pe care el le-ar fi căutat dacă era vorbitor de tutsi sau albaneză;

- Noica trata problema limbii natale ca pe o problemă metodologică (la fel cum trata logica sau hermeneutica) sau ca pe una din treptele desăvîrşirii "sistemului filosofic" (care culmina la el cu o "ontologie").

Se întîmplă astfel o invadare a filosoficului de către etnic şi o confiscare a domeniului cadru, care ar fi trebuit să decidă cu privire la legitimitatea ideologiei naţionale. Deşi nu are nici pe departe rezonanţele anarhiste şi rebele ale lui Cioran, demersul lui Noica este, din punct de vedere filosofic, cu mult mai radical.

## *Ideologie, utopie, anarhie, stat*

Prin urmare, deşi nu există o *filosofie* românească (în sensul atingerii unor culmi de cugetare precum în istoria filosofiei greceşti sau în istoria filosofiei germane ), ideologia naţionalismului românesc se constituie în filosofie. Aceasta nu este însă decît una dintre dimensiunile, funcţiile acestei ideologii politice. Celelalte funcţii se realizează, într-un mod la fel de ambiguu, pe următoarele dimensiuni: *ştiinţifică, pragmatică, mitologică, religioasă*. Nu este vorba despre dimensiuni impenetrabile una în raport cu cealaltă, fiecare avînd însă propriile sale reguli şi legi de constituire, funcţionare şi comunicare, propriile componente şi finalităţi. Fiecare se afirmă întîia oară sau are preponderenţă într-o anumită etapă istorică. Să le trecem rapid în revistă.

*Dimensiunea ştiinţifică* a ideologiei naţionalismului românesc, este prima în ordine logică. Dacă urmărim şi felul cum apare în scrierile cronicarilor medievali (munteni şi moldoveni), şi la reprezentanţii Şcolii Ardelene, adică în legătură strînsă cu dimensiunea mitologică pentru "împreuna-lucrare" a "*tradiţiilor inventate*"[23], atunci putem spune că este prima şi în ordine cronologică. Această dimensiune se afirmă ca o conştiinţă elaborată a identităţii de sine, în care mitului întemeietor i se substituie argumentele diferitelor ştiinţe, fiind o preocupare constantă şi serioasă a multor intelectuali români. Principalele sale componente sînt istoria şi arheologia, geografia, lingvistica, folclorul, etnografia, antropologia, sociologia, psihologia, istoria artei şi culturii. Obiectul dimensiunii ştiinţifice a ideologiei naţionalismului românesc a fost întotdeauna demonstrarea originii romane (sau daco-romane sau pur şi simplu dacice) a poporului român şi a limbii române, a continuităţii neîntrerupte în acelaşi teritoriu, a caracterului creştin (cu un accent deosebit pus pe ortodoxism) al poporului român, a

calităţilor morale, sufleteşti, a obiceiurilor, tradiţiilor, creaţiei, a specificului naţional al creaţiei literare şi al creaţiei în general.

Benedict Anderson observă faptul că "teoreticienii naţionalismului au fost adesea uimiţi, dacă nu chiar iritaţi", în primul rînd de următorul paradox: "Modernitatea obiectivă a naţiunilor în ochii istoricului *versus* antichitatea subiectivă a acestora în ochii naţionaliştilor"[24]. Acest paradox a produs la noi, în plan ştiinţific, o enormă bibliografie. Pe de altă parte, în planul cercetării, fiind vorba în special despre perioada istorică documentată cel mai puţin (de după retragerea aureliană pînă la primele formaţiuni politice "româneşti"), deci de perioada etnogenezei, a constituirii limbii române, de controversele cu unii istorici naţionalişti străini - există o adevărată frenezie. S-a ajuns pînă acolo încît prezintă un interes proporţional orice descoperire care poate releva convieţuirea oricărui popor migrator cu localnicii. Această dimensiune îşi are importanţa ei metodologică, întrucît furnizează suficient material pentru a invalida pretenţiile de universalitate ale teoriilor care leagă apariţia naţionalismului de apariţia capitalismului, a societăţii industriale sau mai precis, a capitalismului tipografic "*print capitalism*", aşa cum se întîlneşte în operele unor Ernest Gellner, Benedict Anderson sau Eric Hobsbawm[25].

*Dimensiunea mitologică, ficţională* a ideologiei naţionalismului românesc constituie, în multe privinţe, punctul cel mai nevralgic, cel mai contestat şi mai contestabil. Sursele ei sînt multiple, iar ea este prezentă adesea în celelalte dimensiuni. În general, dimensiunea mitologică este asociată următoarelor fenomene:

- idealizarea propriei entităţi naţionale, provenită fie din frustrările unui trecut istoric de împilare naţională, fie din căutarea unei legitimităţi mai puternice decît cea furnizată de argumentele istorice şi arheologice. La acest nivel funcţionează miturile în sens literal, precum "mitul" Mioriţei sau cel al Meşterului Manole;

- atitudine estetică romantică şi narcisiacă, care poate fi regăsită la orice comunitate etnică ajungînd la conştiinţa de sine;

- proiectarea într-un trecut mitic, într-un viitor utopic, într-un perpetuu prezent sau în eternitate a imaginii idealizate despre sine, a componentelor superlative ale propriei identităţi, fapt care generează şi întreţine psihologia "poporului ales".

Aş vrea să sesizez aici un fenomen cu mult mai semnificativ în ordinea istorică şi geopolitică a acestui secol. Această dimensiune a ideologiei naţionalismului românesc stă, începînd cu perioada interbelică sub semnul concepţiei lui Georges Sorel cu privire la *mitul social şi politic*. După ce menţionează mitul sindicalist al "grevei generale" şi cel al lui Marx al revoluţiei inevitabile şi catastrofice, gînditorul francez spune că prin intermediul *miturilor revoluţionare* "este posibil să înţelegem activitatea, simţămintele şi ideile maselor pregătindu-se pe sine pentru intrarea într-o bătălie decisivă: **miturile nu sînt descrieri ale lucrurilor, ci expresii ale hotărîrii de acţiune**".[26] Componentă esenţială a radicalismului politic (de stînga sau de dreapta), mitul politic era conceput de Sorel ca mijloc al mobilizării maselor

la acţiune, concepţie care a exercitat o influenţă covîrşitoare asupra unor Mussolini, Stalin, Hitler, asupra legionarilor. Am analizat în altă parte[27], influenţa lui Sorel asupra "generaţiei de la 1927", care îl avea ca lider pe Mircea Eliade, ca mentor pe Nae Ionescu, iar ca agitator pe Emil Cioran. Să reţinem însă, pentru discuţia de aici că, cu mult înainte ca Garda de Fier să fi trecut la acţiuni teroriste, intelectualii "generaţiei de la 1927" elaboraseră noile mituri ale culturii politice radicale de dreapta, care urmau să furnizeze mişcărilor totalitare şi viitorului stat naţional totalitar importante rezerve de acţiune extremistă. Utopia combină în acest caz ideea de stat cu cea de anarhie.

*Dimensiunea pragmatică* a ideologiei naţionalismului românesc este legată de obiectivele concrete ale activităţilor politice, revoluţionare, contrarevoluţionare, de relaţiile internaţionale, de atitudinile privind drepturile minorităţilor. Deşi, prin întruchiparea ocazională a mitului social şi politic pare a fi subordonată unui anume mod de acţiune extremistă, ea este în mare măsură legată de dimensiunea ştiinţifică, ale cărei argumente sînt invocate pentru a motiva sensul întregii dimensiuni pragmatice: definirea legitimităţii. De la 1848, continuînd cu toate momentele importante ale istoriei naţionale, în constituirea principalelor discur-suri şi ideologii ale partidelor - de la ţărănişti şi liberali la legionari - iar apoi în anii retrezirii interesului pentru cîştigarea unei legitimităţi interne din partea comuniştilor, această dimensiune a ocupat în permanenţă locul central în cadrul activităţii politice.

Trebuie semnalate radicalele deplasări de accent în cadrul dimensiunii pragmatice, cea mai sensibilă la modificările contextelor istorice şi geopolitice (care, privite subiectiv, arătau precum manifestări de oportunism, laşitate, răutate, dacă nu chiar şi erau). Astfel, într-un fel era tratată problema minorităţilor de către intelectualii ardeleni (sau de cei bucovineni) în timpul imperiului austro-ungar, în timp ce peste Carpaţi, în aceeaşi epocă, "problema evreiască" devenise la 1878 punct fundamental în negocierile Europei cu principatele proaspăt eliberate de sub tutela otomană; iar într-un mod totalmente răsturnat în timpul regimurilor antisemite de după 1930. Este trecerea de la poezia *Ce-ţi doresc eu ţie, dulce Românie* de Mihai Eminescu la broşura *Menirea naţionalismului* de Horia Sima.[28] Cu alte cuvinte, de la naţionalismul cultural la cel politic. Naţionalismul pragmatic a reapărut astăzi într-un mod spectaculos, fiind însă un epifenomen eterogen, lipsit de coerenţă, un amestec de radicalism, oportunism şi romantism, cu care epigonii liderilor naţionali charismatici încearcă să răspundă la semnalele extrem de amestecate ale presiunilor politice: reacţia faţă de înăbuşirea naţionalismului în perioada stalinisto - internaţionalistă, apoi faţă de confiscarea sa primitivă, simplistă de către naţional-comunismul ceauşist, tendinţa integrării europene în coexistenţă cu ameninţarea imperialistă rusă, pretenţiile sau lipsa de pretenţii teritoriale (în acelaşi timp) faţă de provinciile româneşti din fosta Moldovă sovietică şi din Ucraina, dar şi pretenţiile ungare în Transilvania. În

raport cu un mesaj politic atît de complex, dimensiunea pragmatică a naţionalismului pare a fi confiscată nu de urmaşii naţionalismului liberal sau de aceia ai declaraţiei de la Alba-Iulia, ci de urmaşii propovăduitorilor "revoluţiei naţionale".

La o privire superficială, *dimensiunea religioasă* a ideologiei naţionalismului românesc poate părea şi cea mai inconsistentă. Faţă de deschiderea universalistă a creştinismului, orice idee cu privire la vreo legătură specială, privilegiată a vreunui popor cu divinitatea, orice mesianism pe baze etnice sînt ridicole. Cu toate că a fost o deschidere esenţială spre modernitate, naţionalismul religios a fost ignorat de majoritatea gînditorilor. Într-una dintre cele mai importante cărţi scrise în ultimii ani despre naţionalism, Liah Greenfeld argumentează, *against the current,* că naţionalismul nu este produsul, ci precondiţia modernizării şi a industrializării, şi că, mai mult, naţionalismul a apărut într-o epocă de ardenţă a sentimentului religios în timpul Reformei, cînd problemele de identitate se puneau cu acuitate.[29] Şi Gertrude Himmelfarb subliniază rolul de primă mărime al religiei ca motor al naţionalismului şi păstrător al ideii de sfinţenie a naţiunii.[30] Contrar a ceea ce s-ar putea înţelege de aici, trebuie subliniată legătura ombilicală dintre soarta religiei şi cea a naţionalismului în regiunile şi ţările în care ele s-au sprijinit reciproc. În condiţiile reînnoirii spirituale a bisericii în fostele ţări comuniste, alianţa acesteia cu naţionalismul este naturală. Ar mai trebui înlăturată o confuzie aici: naţionalismul românesc, în ciuda teoriilor unor Nae Ionescu, Nichifor Crainic, D. Stăniloaie, Petre Ţuţea sau chiar a dogmelor enunţate de un Corneliu Zelea Codreanu[31] - nu trebuie legat exclusiv de ortodoxie. Este notorie apartenenţa figurilor de seamă ale Şcolii Ardelene, sau a unora din liderii Partidului Naţional Ţărănesc, la greco-catolicism. De altfel, în celebra sa analiză a formării civilizaţiei române moderne, Lovinescu arată că în timp ce "ortodoxismul era un factor de cultură cosmopolită şi un duşman al artelor", orice "progres al culturii române e un produs al contactului cu Apusul", el enumerînd influenţa husită în veacul al XV-lea, influenţa calvină în veacul al XVI-lea, etc.[32]

**Naţionalismul românesc a fost unul integral.** Această ideologie a fost o precondiţie a modernizării politice, fapt sesizat de toţi politicienii de frunte, ca şi de intelligentsia critică. De aceea, ea a fost folosită ca mijloc de mobilizare a energiilor populare, care altminteri au rămas imune la alte mituri sociale şi politice ale modernităţii, dar mai ales ca suport al durelor presiuni şi confruntări geopolitice la care România a fost supusă. Cu excepţia manifestărilor radicale, ideologia naţionalismului românesc a fost, cum spune cîntecul *Deşteaptă-te, române!* o opţiune deliberată a elitelor intelectuale ce au înfăptuit România modernă (majoritatea paşoptiştilor români, ca şi a acelora italieni, francezi, maghiari sau polonezi erau francmasoni) pentru a obţine din partea maselor ridicarea la conştiinţa politică a propriei demnităţi umane (pe care ele, de altminteri, o aveau în sfera vieţii private, rurale, a vieţii religioase, aşa cum o atesta cercetările folclorice sau etnografice).

În prezent, există însă tentativele degradării naţionalismului liberal într-o ideologie obscurantistă, resentimentară, xenofobă, ceea ce ar trebui să implice din partea forţelor democratice o repunere a acestei ideologii pe bazele ei fireşti. Altă eroare o constituie încercarea de a judeca naţionalismul românesc (sau est-european) în termenii teoriilor cu privire la natura capitalismului occidental, ale cărui forme sînt total diferite.

De fapt, culturile est-europene sînt produsele naturale ale unor comunităţi etnice, după cum arăta Herder.[33] De aceea, integrarea europeană trebuie să ţină seama de valorile cu care aceste culturi se mîndresc. Francis Fukuyama încerca să-i valorifice în context post - modern pe Platon şi Hegel, în *The End of History and the Last Man*, pentru a demonstra că experienţa onoarei, a demnităţii (în termenii recunoaşterii sociale) este esenţială în triumful universal al liberalismului. Mai înţeleaptă, Liah Greenfeld arată cum poate fi gîndită relaţia dintre demnitate şi naţionalitate, în special din perspectivă transnaţională: "Se poate spune cu certitudine că în societăţile moderne oamenii nu vor accepta niciodată să fie deposedaţi de demnitatea lor, pe care şi-au asigurat-o cu naţionalitatea. Prin urmare, posibilitatea de a transcende valoarea naţiunii depinde de existenţa unor garanţii alternative ale demnităţii, de găsirea sau inventarea în această privinţă a unui echivalent funcţional al naţionalităţii"[34].

Ideologia naţionalismului românesc s-a dezvoltat mai ales ca răspuns la contextul geopolitic. Este interesant de arătat că primele forme autocritice de raportare la naţionalism nu au apărut decît abia după căderea imperiilor otoman, austro ungar şi ţarist. Este la fel de adevărat că tocmai în lipsa pericolului extern (deşi pretextele invocate mizau exact pe acesta) s-a produs şi participarea la "revoluţia naţională" care a culminat cu "soluţia finală". De aceea, este greu de anticipat cînd se va produce un echilibru în planul demnităţii între presiunile sau oglinzile externe şi interiorizarea valorilor. Pînă atunci nu putem încheia decît cu o aserţiune observabilă empiric: *ne mişcăm pe un teren minat.*

## NOTE

1 .Vezi studiul lui Isaiah Berlin, "Nationalism", în volumul *Against the Current. Essays in the History of Ideas (1980),* precum şi John Lukacs, *The End of the Twentieth Century and the End of the Modern Age,* New York, Ticknor&Fields, 1993, în special p.109.

2 .Samuel P.Huntington, "The Clash of Civilisations?" în *Foreign Affairs,* Summer 1993.

3 .*op. cit.*, p.22.

4 .Este interesant de semnalat faptul că verbul *a naţionaliza* înseamnă în primul rînd a converti (un sector industrial, agricol, comercial, de servicii publice, împreună cu mijloacele de producţie asociate) din proprietatea şi controlul privat în cel guvernamental, de stat. Abia în al doilea rînd înseamnă a face naţional în caracter, a imprima un caracter naţional, a adapta la specificul naţional, precum şi a accepta pe cineva ca cetăţean sau naţional.

5 .Pentru sensul în care folosesc acest termen, vezi Vladimir Tismăneanu, Dan Pavel, "Tirania Intelligentsiei", în *Agora*,vol.VI, nr.2, iulie-decembrie 1993.

6 .În timp ce la Platon Socrate desemna eul narativ, la Aristotel, Socrate era folosit în mod generic, pentru a desemna X-ul din celebrele sale silogisme:

Orice om este muritor
Socrate este om.
Socrate este muritor.

"A fi muritor" reprezintă factorul inclusiv cu cea mai mare relevanţă în discuţia noastră.

7 .Leo Strauss observa că abandonarea de către gândirea germană a ideii de drept natural a condus către un relativism fără limite, aproape către ideea că "orice drept este pozitiv, altfel spus că este determinat exclusiv de legislatori şi de tribunalele diferitelor ţări", iar pînă la urmă la "soluţia finală", la Holocaust. Leo Strauss avertiza că influenţa gîndirii germane asupra celei americane în renunţarea la dreptul natural (pentru o ţară care-şi datorează unicitatea şi măreţia şi acestei idei) echivalează cu o revanşă a învinşilor asupra învingătorilor din cel de-al doilea război mondial. În *Natural Right and History*, Chicago: The University of Chicago Press, 1953, pp.12-16.

8 .Charles Tilly, "National Self-Determination as a Problem for All of Us", în *Daedalus*, Summer 1993, pp.30-31.

9 .Gertrude Himmelfarb, "The Dark and Bloody Crossroads, Where Nationalism and Religion Meet", în *The National Interest*, Summer 1993, p.60. Autoarea citează acest fragment din John Stuart Mill, *Considerations on Representative Government:* "Acolo unde sentimentul naţionalităţii există cu vreo forţă oarecare, există o ocazie *prima facia* pentru a uni toţi membrii naţionalităţii sub aceeaşi formă de guvernămînt, o guvernare aparte pentru ei înşişi. Asta echivalează cu a spune că problema guvernării trebuie decisă de către cei guvernaţi".

10 .Folosesc acest concept în sensul definit de către Benedict Anderson, în *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso, 1983, pp.13-15, adică de comunităţi (naţiuni) ai căror membri nu se pot cunoaşte unii pe alţii, ceea ce îi determină însă să se relaţioneze în "imaginea comunităţii lor". Anderson vorbeşte şi de naţionalităţi mai noi, care nu sunt decît versiuni "piratereşti" ale celor vechi, modelate pe ele şi deci "imaginate" într-un sens mecanic, derivat. O "comunitate imaginată" este o comunitate reală, nu fictivă, în care predomină factorul reprezentare, iară nu viaţa în comun, comunitară. Este important de arătat că pentru mulţi călători, istorici, învăţaţi europeni sau orientali, percepţia cu privire la aceste probleme a fost identică cu autopercepţia reprezentanţilor elitelor autohtone (argument folosit, de altfel, în propaganda naţionalistă).

11 .Pentru axa istorică, analize relevante pot fi găsite în cărţile lui Katherine Verdery şi Iordan Chimet, pe care le-am comentat tot pentru acest număr din *Polis*.

12 .Îmbinarea aceasta poate fi urmărită în orice program social revoluţionar sau mişcare de eliberare naţională, începând de la "Proclamaţia de la Islaz" şi terminând cu documentul adresat ţării de către C.F.S.N. pe 22 decembrie 1989.

13 .Sînt în dezacord în cele ce urmează cu G.M. Tamás, al cărui studiu "Old Enemies and New. A Philosophical Postscript to Nationalism", pregătit pentru *Studies in East European Thought*, pp.107-126, 1993, Kluver Academic Publishers, Netherlands, susţine că nu există ceea ce se poate numi naţionalism cu valenţe de filosofie politică sau chiar de doctrină politică. În ciuda admiraţiei pe care i-o port, trebuie să spun că Tamás se înşeală atunci cînd arată că naţionalismul se opune valorilor filosofiei, în special valorilor filosofiei clasice. Iar contraargumentul de care mă servesc este chiar ideologia naţionalismului românesc, care se constituie într-o filosofie originală, chiar dacă aberantă, însă în perfect acord cu valorile filosofiei clasice. Cred mai degrabă în opoziţia pe care Leo Strauss a teoretizat-o, cea dintre filosofia politică a modernităţii şi valorile filosofiei clasice. Negarea acestora din urmă a condus la Holocaust, iar filosofia politică naţionalistă românească îşi are o substanţială contribuţie la proces. Prin urmare, chiar în coerenţa ei logică, ideologia naţionalismului este contradictorie, ceea ce conduce la ambiguitate morală, fatală în plan politic.

14 .Şt. Bârsănescu, "Încercare asupra spiritului românesc. Introducere", în revista *Ethos* (revistă cu sediul la Iaşi, dar evacuată în faţa înaintării

armatelor sovietice, la Alba-Iulia) anul 1, aprilie-iunie 1944 în *Dreptul la memorie. În lectura lui Iordan Chimet,* Editura Dacia, Cluj, volumul III, pp.247-282

15 .Pentru o tratare a dilemelor politice, politologice, geopolitice şi etice care decurg de aici, vezi Dan Pavel, "Noul Leviathan. Imperialism naţionalist, radicalism strategic şi morală" în *Sfera Politicii,* 14/1994.

16 .Bârsănescu, *op.cit., apud. Chimet, III, p.248-249.*

17 .*Ibid., p.253.*

18 .Camil Petrescu, studiile "Suflet naţional. Analiza descriptivă a termenului" şi "Încercare fenomenologică despre conştiinţa românească", în *Teze şi antiteze* (Bucureşti: Editura Cultura Naţională, 1936), în Chimet, *op. cit.*, Vol.III, pp.49-63.

19 .Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing,* Chicago, Chicago University Press, 1952, reeditată în 1988, şi *The City and Man,* Chicago, Chicago University Press, 1964.

20 .Mircea Vulcănescu, "Dimensiunea românească a existenţei. Schiţă fenomenologică" în *Izvoare de filosofie,* Vol.II, Bucureşti, 1943, în Chimet, op. cit., Vol.III, pp.283-326.

21 .Constantin Noica, *Pagini despre sufletul românesc* (1944), *Rostirea filosofică românească* (1970), *Creaţie şi frumos în rostirea românească* (1973), *Eminescu sau Gînduri despre omul deplin al culturii româneşti* (1975), *Sentimentul românesc al fiinţei* (1978).

22 .Nu întîmplător, una dintre cele mai profunde analize care s-au scris vreodată despre dialogul *Cratylos* de Platon este semnată de Noica, în Platon, *Opere,* Vol.III, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1978.

23 .Eric Hobsbawm şi Terence Ranger, editori, *The Invention of Tradition,* Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp.13, 263.

24 .B.Anderson, *Imagined,* capitolul "The Cultural Roots of Nationalism".

25 .Pentru o viziune mai nuanţată şi o analiză a *pattern*-urilor clasice şi moderne ale naţionalismului, vezi John A.Hall, "Nationalisms: Classified and Explained", în DAEDALUS, Summer 1993, pp.1-28.

26 .Georges Sorel, *Reflexions sur la violence* (scrisă în 1906), din motive de timp şi împrejurări ale redactării, citez dintr-o traducere englezească apărută în *Communism, Fascism, and Democracy. The Theoretical Foundations,* second edition edited by Carl Cohen (New York: Random House, 1972), p.300. Sublinierea din text îmi aparţine.

27 .În capitolul "Tirania intelligentsiei" din *Etica lui Adam.* O versiune concentrată şi timpurie a acestui capitol, Vladimir Tismăneanu şi Dan Pavel, "Tirania intelligentsiei", în *Agora,* volumul VI, numărul 2, iulie-decembrie 1993.

28 .Horia Sima, *Menirea naţionalismului,* Salamanca, Publicaciones de la asociacion cultural Hispano-Rumana, 1951, apărută la noi, Bucureşti, Vremea Imex, 1993. Deşi *a posteriori,* cartea nu reuşeşte să şteargă cu buretele argumentelor faptele atroce ale "revoluţiei naţionale" din Europa.

29 .Liah Greenfeld, *Nationalism. Five Roads to Modernity,* Cambridge, Massachussetts, Harvard University Press, 1992, pp.19-23, dar şi articolul ei din numărul special consacrat de DAEDALUS, Summer 1993, problemei naţionalismului, "Transcending the Nation's Worth".

30 .G.Himmerfalb, *op. cit., pp.57-58.*

31 .Vezi, de pildă, Corneliu Zelea Codreanu, *Din luptele tineretului român (1919-1930),* culegere de texte, Editura Fundaţiei Buna Vestire, ediţia a treia, 1993.

32 .E.Lovinescu, *Istoria civilizaţiei române moderne,* ediţie, studiu introductiv şi tabel cronologic de Z.Ornea, Bucureşti, Editura Minerva, 1992, colecţia "Biblioteca pentru toţi", vezi capitolul I, volumul I.

33 .Vezi Isaiah Berlin, *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas,* New York, Viking Press, 1976, pp.145-216.

34 .L.Greenfeld, "Transcending", p.50.

**Varujan Vosganian**

# *Formaţiunile politice constituite pe baze etnice*

## *Actorii politici*

Într-o primă aproximare, putem spune că minorităţile naţionale însele sînt actori politici. Pentru a studia, însă, comportamentul politic al minorităţilor naţionale e necesar să avem în vedere a) formele instituţionalizate pe care singure şi le-au ales; b) formele instituţionale de tipul autorităţilor publice; c) formele instituţionale mixte. Alături de aceste forme instituţionale există diverse organisme neguvernamentale.

Deşi deosebit de variate ca tradiţie şi formă de manifestare, minorităţile naţionale sînt susceptibile de mai multe tipuri de clasificări:

a) O primă clasificare ce are la bază un criteriu cantitativ, dar cu importante consecinţe calitative, este dimensiunea numerică a minorităţii naţionale. Din acest punct de vedere minorităţile naţionale sînt mari (maghiarii, romii), medii (germanii, ucrainienii) şi mici (celelalte minorităţi pe care studiul le are în vedere: ruşii, lipovenii, tătarii, sîrbii, turcii, bulgarii, cehii, slovacii, polonezii, armenii, grecii, evreii, italienii, albanezii, croaţii).

b) Un alt criteriu are în vedere durata de convieţuire a minorităţilor respective împreună cu poporul român. Deşi se pot face anumite diferenţieri, se poate, totuşi, considera că toate aceste minorităţi naţionale au deja tradiţii de viaţă comunitară îndelungate în România. Am în vedere că cele mai multe dintre ele fuseseră deja semnalate în perioada formării celor trei principate, române şi că erau dezvoltate în perioada 1859-1918, perioadă a formării României moderne. Acest lucru este deosebit de important, deoarece crează o anumită legitimitate minorităţilor naţionale. În acest sens, orice comparaţie cu situaţia minorităţilor naţionale din ţări precum Statele Unite ale Americii, Canada, Australia nu are bază reală.

c) Un alt tip de clasificare, strîns legat de cel anterior, este cel care împarte minorităţile naţionale în minorităţi tradiţionale şi minorităţi alogene. Minorităţile tradiţionale sînt toate cele pe care le-am amintit mai sus. Minorităţile alogene s-au format, cu precădere, după decembrie 1989, cînd relativa permeabilitate a graniţelor şi particularităţile economice au dus la stabilirea definitivă, sau temporară, a unor grupuri etnice, cum ar fi cele de

origină arabă, chinezii, somalezii etc. Aceste populaţii au rămas, pînă în prezent, în afara cîmpului politic şi nu au făcut obiect de dezbatere sau aplicare a legislaţiei privind minorităţile naţionale. În concepţia politică românească, indiferent de ideologia de partid sau de abordarea teoretică, prin "minorităţi naţionale" se înţeleg numai cele tradiţionale. De altfel, în proiectul Legii minorităţilor naţionale, iniţiat de Grupul Parlamentar al Minorităţilor Naţionale din Camera Deputaţilor, în definirea conceptului juridic de "minorităţi naţionale" există formularea: "În înţelesul prezentei legi, minoritate naţională este orice grup de persoane, reprezentativ, inferior numeric celei populaţiei majoritare a ţării, format din cetăţeni români, care îşi au domiciliul în România, întreţin legături străvechi, trainice şi durabile, prezintă caracteristici etnice, culturale, religioase şi lingvistice specifice şi sînt animaţi de voinţa de a-şi păstra, împreună, identitatea lor comună, cu deosebire cultura, tradiţiile, religiile şi limba lor." Această definire nu se regăseşte în prevederile proiectului Legii privind minorităţile naţionale şi comunităţile autonome iniţiat de Grupul Parlamentar UDMR, dar în chiar primul paragraf al preambulului apare următorul anunţ: "Parlamentul României recunoaşte că minorităţile naţionale, etnice şi lingvistice, de care aparţin persoane de cetăţenie română şi care sînt în minoritate numerică pe teritoriul României, au tradiţii istorice proprii, precum şi particularităţi etnice, culturale, religioase şi lingvistice." De altfel, din partea minorităţilor alogene, inclusiv din partea celor care numără în rîndurile lor şi cetăţeni români, nu s-au înregistrat reacţii faţă de această distincţie. În plus, minorităţile alogene nu şi-au definit problematica, nu au pretins legitimitate, şi nu s-au pliat pe structurile deja existente (de pildă grupurile musulmane alogene şi comunitatea musulmană tradiţională). Din acest punct de vedere problematica, conceptualizarea şi căile de rezolvare în domeniul drepturilor minorităţilor naţionale diferă în România - şi în ţările din Centrul şi Estul Europei - faţă de ţările occidentale, unde provocarea este lansată, în primul rînd, de problematica minorităţilor alogene.

Această clasificare nu este total discriminantă, avînd în vedere că în interiorul minorităţilor tradiţionale există, în mod diferit, o anumită doză de alogenitate. Grecii au venit, e drept, acum peste trei mii de ani, dar valurile care dau consistenţă comunităţii sînt constituite din emigraţia comunistă a anilor '50. Tot astfel, armenii, care aveau episcopii încă de la jumătatea sec. al XIII-lea în Transilvania şi la 1401 în Moldova, au sporit numeric datorită refugiaţilor din Anatolia genocidului din 1915.

d) O altă clasificare distinge minorităţile naţionale limitrofe de cele itinerante. Importanţa acestei distincţii rezidă în faptul că minorităţile limitrofe, care s-au format din punct de vedere etnic pe aceleaşi teritorii pe care se află şi astăzi, şi pe care numai frontierele le separă de patria-mamă, au un sentiment specific al pămîntului natal. Este şi motivul pentru care, practic în exclusivitate, aceste minorităţi naţionale continuă să trăiască compact în teritoriile de origine: cehii şi slovacii în nord-vestul ţării, sîrbii şi

bulgarii în vest şi sud-vest, polonezii în Bucovina, ucrainienii în Bucovina şi Delta Dunării, lipovenii în Delta Dunării.

Principalele minorităţi itinerante sînt romii, evreii, armenii şi tătarii. Astăzi însă, într-o accepţiune generală, nu se poate spune că acest tip de clasificare induce diferenţe comportamentale esenţiale.

e) O altă analiză asupra minorităţilor naţionale diferenţiază între minorităţi pe cele cu conştiinţa "naţiunii dominante". În Balcani (unde ne permitem să considerăm şi teritoriile de dincolo de Prut) există trei astfel de minorităţi naţionale: ungurii, turcii şi ruşii. Mai nou, un astfel de comportament l-a avut şi populaţia sîrbă din afara graniţelor Federaţiei Iugoslave. Conştiinţa dominantă înseamnă o anume nostalgie după perioadele cînd teritoriile locuite de aceste minorităţi aparţineau unor imperii în care dominante erau naţiunile-mamă. În consecinţă, conştiinţa dominantă induce un comportament agresiv, o mîndrie naţională adesea incompatibilă cu harta geo-politică a zonei. Astfel trebuie explicat comportamentul politic al minorităţii turce din Bulgaria, al minorităţii rusofone din Moldova şi al unei anumite fracţiuni a UDMR. Pe actualul teritoriu al României, minoritatea rusă nu are acest tip de comportament, pentru că este formată din lipoveni, adică ruşi de rit vechi, ei înşişi prigoniţi în cadrul imperiului rus.

Lărgind domeniul de definire la întreaga zonă a Europei centrale şi de est, grupul minorităţilor cu conştiinţă dominantă nu se lărgeşte. O anumită referire trebuie făcută în legătură cu minoritatea germană, care a avut o răbufnire de acest tip în perioada premergătoare şi în cursul celui de-al doilea război mondial, începînd cu germanii din zona sudică a Cehoslovaciei şi pînă la saşii şi şvabii din România.

f) Un alt criteriu de abordare permite clasificarea minorităţilor naţionale în urbane şi rurale. Pentru minorităţile de tip rural amintim pe ucrainieni, ruşi lipoveni, bulgari, sîrbi, cehi şi slovaci. Comportamentul acestora este marcat de un complex al ruralismului. Membrii comunităţii respective se confruntă cu probleme cotidiene relativ anevoioase, iar comportamentul lor politic suferă de o anumită inhibiţie. Minorităţile urbane cele mai caracteristice sînt grecii, armenii, evreii. Dintre acestea, primele două sînt *esenţialmente* urbane. Grecii s-au aşezat în porturi, iar armenii în centre comerciale. Iar acolo unde au trebuit s-o ia de la început, au sărit peste etapa rurală, fondînd de la început oraşe (Armenopolis - actualmente Gherla şi Elizabetopol - actualmente Dumbrăveni). Urbanismul evreilor a devenit exclusiv, fie datorită exodului, fie ca migraţie spre oraş.

Ruralismul are însă avantaje considerabile. Cele mai importante sînt conservarea tradiţiei şi existenţa unor spaţii culturale relativ compacte. Este ceea ce minorităţile urbane au pierdut. Ele au însă un grad mai mare de cosmopolitism şi un nivel de instrucţie mai ridicat.

## *Cîmpul politic*

O abordare teoretică ce porneşte de la o anumită structurare a realităţii trebuie să discearnă cel puţin

patru tipuri de domenii pe care se definesc funcţiile interetnice: domeniul intracomunitar, domeniul intercomunitar, domeniul raporturilor dintre minoritate, în ansamblul său, şi majoritatea românească şi domeniul raporturilor stabilite în interiorul majorităţii româneşti.

**Domeniul relaţiilor intracomunitare**. Este vorba de relaţiile ce se stabilesc între persoanele şi grupurile aparţinînd aceleiaşi minorităţi naţionale. În primul rînd, trebuie spus că aceste relaţii evoluează, sînt ameliorate sau tensionate de influenţa conferită de climatul politic şi social general. În interiorul său, comunitatea naţională respectivă dezvoltă şi relaţii specifice, care ţin de mărimea sa, de răspîndire, de tradiţii, de gradul de autenticitate şi - de ce nu? - de temperament.

În urmarea acestei idei, putem spune că există minorităţi naţionale unde relaţiile intraetnice se află în stadiu *critic*, altele unde aceste relaţii se află în stadiu *tensionat* şi altele, cele mai numeroase, unde relaţiile intraetnice se desfăşoară în stadiu de *normalitate*. Criteriul avut în vedere este, potrivit tematicii acestui studiu, cel al evoluţiei formelor instituţionale.

1. Dintre minorităţile naţionale aflate în *criză instituţională*, cazul cel mai notoriu este cel al romilor. Această etnie cuprinde zeci de organizaţii, de la asociaţii meşteşugăreşti pînă la curţi imperiale, organizaţii care nu se sfiesc să se anatemizeze, cu limbajul lor specific, în văzul opiniei publice. Chiar şi aşa, romii, cu cele cinci organizaţii care au participat la alegerile din 27 septembrie 1992, au obţinut peste o sută de mii de voturi, circa jumătate dintre acestea aparţinînd Partidei Romilor, cîştigătoare a locului din Parlament, ceea ce dovedeşte potenţialul electoral considerabil al acestei etnii.

Nu se întrevede nici o posibilitate ca, pe termen scurt, romii să-şi rezolve problemele intracomunitare. Cauzele sînt multiple şi ele ţin mai mult de sociologie decît de politic. Existenţa acestei crize a relaţiilor intracomunitare slăbeşte considerabil amplitudinea vectorului politic al acestei etnii care, în alte condiţii, ar fi putut juca un rol important fie intrînd în competiţie pe cont propriu, fie negociindu-şi forţa electorală. Lipsită de elite, lipsită de biserică şi de o tradiţie scrisă, speculînd complexul servilismului, nestatornică şi neastîmpărată, minoritatea romilor nu s-a regăsit, pînă în prezent, în viaţa politică.

În situaţie critică se găseşte şi minoritatea bulgară, divizată între bulgarii din vest, organizaţi în Uniunea Democratică a Bulgarilor din Banat-România (cu reprezentare parlamentară) şi bulgarii din sud, concentraţi în Asociaţia Culturală "Brastvo". Între cele două comunităţi, dincolo de asemănarea etnică, există o seamă de deosebiri - folosirea alfabetului latin şi religia catolică pentru cei din vest, folosirea alfabetului chirilic şi religia ortodoxă pentru cei din sud.

O situaţie relativ similară se regăseşte la minoritatea italiană. Comunitatea Italiană din România, cu sediul central la Iaşi şi cu reprezentare parlamentară, se vede contestată de toate celelalte comunităţi, care au format o Federaţie a Comunităţilor Italiene din România, federaţie care nu a reuşit încă să se impună.

2. *Tensiunile* se pot datora unor factori diverşi: conflicte de opţiune politică, neînţelegeri între formele instituţionalizate laice şi religioase, tendinţe centrifuge cu bază obiectivă sau partizană. Diferenţa dintre tensiuni şi crize este aceea că primele nu au dus la dezbinarea comunităţilor etnice, mărginindu-se să încordeze raporturile intracomunitare ale aceleiaşi structuri.

a) Conflictele de opţiune politică au cel puţin două cauze: diferenţele dintre generaţii şi nomenclatura comunistă. În primii ani de după 1989 toate minorităţile naţionale au fost conduse de persoane în vîrstă. Excepţie cea mai notabilă o constituie Uniunea Armenilor. Gerontocraţia comunitară a avut efecte inhibatoare mai ales pentru implicarea tinerei generaţii şi pentru iniţiative curajoase. La majoritatea organizaţiilor aparţinînd minorităţilor naţionale această situaţie se menţine şi în prezent.

În perioada dictaturii, fiecare minoritate naţională fusese practic captată în mrejele puterii. Acest lucru nu a putut fi posibil fără pactizarea unora dintre membrii comunităţilor naţionale, adesea oameni de vază ai acestora, cu puterea. Bucurîndu-se de o anumită notorietate, chiar dacă uneori controversată, avînd spirit organizatoric şi fiind familiarizaţi cu activismul politic, aceştia au preluat conducerea organizaţiilor respective. În cele mai multe cazuri, minorităţile căzute sub remanenţa acestei nomenclaturi s-au dovedit obediente faţă de clasa politică conducătoare, precaute şi concesive în revendicări. Cazul cel mai cunoscut este cel al minorităţii maghiare. În primele luni ale anului 1990, cele două personalităţi care reprezentau minoritatea maghiară erau Domokos Geza şi Király Károly, ambii cu funcţii importante în vechiul regim. Dacă Domokos Geza şi-a făcut o ieşire decentă după ce, timp de doi ani, a condus UDMR într-o perioadă extrem de tensionată a relaţiilor interetnice, Király Károly a încercat, în cîteva rînduri, să preia conducerea minorităţilor naţionale, într-un mod neloial faţă de comunitatea maghiară. Cel mai semnificativ exemplu este acela al tentativelor (în două rînduri) de formare a Ligii minorităţilor naţionale, tentative eşuate. În cele din urmă, Király Károly s-a autoexclus din conducerea UDMR. Această organizaţie deja a înlăturat din conducerea sa pe cei mai mulţi - să-i numim aşa - "colaboraţionişti". Nu acelaşi lucru s-a întîmplat cu alte organizaţii etnice, care nu au găsit resurse pentru a-şi înlătura "colaboraţioniştii".

Tensiunile datorate opţiunilor politice cunosc şi o altă formă, ceva mai nuanţată, care nu opune spiritul novator structurilor remanente, ci nuanţează însuşi spiritul novator. În acest sens, iată, există în cadrul UDMR trei fracţiuni - una de sorginte liberală, alta creştin democrată şi, în sfîrşit, una social-democrată - care au modulări diferite la provocările mediului politic. În Camera Deputaţilor, de pildă, opţiunea liberală a grupului parlamentar este mai pregnantă. În Senat, grupul parlamentar este preponderent creştin-democrat. O analiză atentă duce la concluzia că grupul parlamentar din Camera Deputaţilor este mai activ, uneori agresiv - în sensul iniţiativei - şi mai reformator.

Aceste tensiuni din cadrul UDMR nu sînt suficient de puternice

pentru a destrăma organizaţia. De altfel, stimulii negativi din partea mediului politic românesc nu sînt de natură să încurajeze, în cadrul comunităţii maghiare, tendinţele integraţioniste. Pe de altă parte, monocefalia politică are tradiţie în comunitatea maghiară. Dacă în primii ani de după Unirea din 1918 maghiarii au avut două formaţiuni politice: Partidul Poporului (sprijinit de micii proprietari) şi Partidul Naţional Maghiar (sprijinit de aristocraţie), acestea au fuzionat în 1922 sub denumirea Partidul Naţional Maghiar din Transilvania. Ulterior, MADOSZ-ul nu a fost o secesiune, ci o diversiune. Ca şi încercarea de a explica dezvoltarea comunismului în Ardeal printr-o colaborare maghiaro-evreiască.

b) Disensiunile dintre forma de organizare laică şi cea religioasă nu au dus, pînă în prezent, la situaţii critice. Ele sînt, însă, reale şi pornesc de la următoarele cauze:

- În ultimele decenii de dictatură comunistă formele de organizare laică ale minorităţilor naţionale au fost interzise. Au existat, pentru unele minorităţi naţionale - maghiarii, germanii, sîrbii - nişte simulacre organizatorice de tipul "Consiliul oamenilor muncii de naţionalitate...", fără legături cu comunităţile etnice şi supuse propagandei oficiale. În acest fel, singura reprezentantă a comunităţii a rămas Biserica. Apariţia, după 1990, a unor reprezentanţi laici ai comunităţilor a creat, în unele situaţii, un conflict de autoritate. Încercările de combinare a formelor instuţionale laice şi religioase nu a rezolvat conflictul de autoritate. Iată, de pildă, cazul UDMR, unde preşedintele de onoare, episcopul Tökes László, refuză să se supună politicii oficiale a UDMR, punînd adesea organizaţia - sub presiunea faptului împlinit - în situaţia delicată de a descîlci iţele pe care temperamentala faţă bisericească le încurcă. Fiind un înalt prelat, Tokes nu poate fi înlăturat din această funcţie decît cu mari riscuri.

Un exemplu interesant îl oferă şi Federaţia Comunităţilor Evreieşti din România. Acolo, dominanta religioasă în combinarea formelor instituţionale a fost atît de puternică, încît a inhibat componenta politică. Federaţia Comunităţilor Evreieşti, datorită precauţiei forurilor sale religioase de a nu crea o puternică contrapondere laică, nu a candidat în alegerile parlamentare. În ultima vreme, Federaţia este mai prezentă în viaţa politică, în primul rînd prin participarea la Consiliul pentru Minorităţi Naţionale. De asemenea, numirea unui laic (Nicolae Cajal) în fruntea Federaţiei - în urma decesului lui Moses Rosen care era atît preşedintele acesteia, cît şi rabin-şef al Cultului Mozaic - va modifica comportamentul politic al comunităţii evreieşti în sensul implicării.

- Biserica se adaptează mai greu la noile realităţi. Înainte de 1989, această instituţie era, pentru minorităţile naţionale, nu numai protector al credinţei religioase, ci şi singurul adăpost al etnicităţii. La rîndul ei ameninţată, Biserica era mai presus de orice atitudine critică din partea credincioşilor, care erau mulţumiţi că Biserica lor există încă. După 1990 lucrurile s-au schimbat. Fără presiuni din afară, cultele minorităţilor naţionale s-au găsit în faţa unor presiuni din interior, în faţa unor tentative de democratizare, adesea însoţite de o atitudine critică. În fruntea unor astfel

de tendinţe s-au situat, cel mai adesea, organizaţiile laice.

c) Între tendinţele centrifuge cu bază obiectivă, cele mai importante sînt cele care se referă la particularităţi ale unor grupuri din sînul comunităţii, particularităţi care ameninţă armonizarea intercomunitară fie permanent, fie conjunctural. Iată cîteva exemple:

- tensiunile dintre bulgarii din sud şi cei din vest. Precum am văzut aceste tensiuni s-au transformat în criză.

- tot în stadiu critic au ajuns disensiunile dintre musulmanii de origine turcă şi cei de origine tătară. Deşi aceste două etnii au pornit împreună, cu o singură reprezentare în CPUN, pe parcurs, chiar începînd cu alegerile din 20 Mai 1990, au apărut două organizaţii: Uniunea Democrată Turcă şi Uniunea Democrată a Tătarilor Turco-Musulmani.

- aceeaşi soartă a avut-o şi comunitatea sîrbo-croată, care, în urma evenimentelor din Iugoslavia, s-a separat încă din legislatura anterioară. Sîrbii au reprezentare parlamentară (prin Uniunea Democrată a Sîrbilor şi Caraşovenilor), iar croaţii nu au strîns, prin Uniunea Croaţilor din România, numărul de voturi necesar accesului în Parlament.

- pînă în prezent cehii şi slovacii au format o singură organizaţie - Uniunea Democratică a Slovacilor şi Cehilor - condusă de slovaci, care sînt majoritari. Din păcate, tendinţele secesioniste ale cehilor sînt tot mai puternice şi ele au fost stimulate de recenta vizită în România a lui Vaclav Havel, preşedintele Republicii Cehe.

- există unele nuanţări între saşi şi şvabi, care dezvoltă în cadrul Forumului Democrat al Germanilor atitudini oarecum diferite. Ele nu au atins însă niciodată un prag critic. Tot astfel se poate spune despre secuii din judeţele din centrul ţării care, dincolo de unele diferenţe temperamentale, nu au creat probleme reale unităţii maghiare.

**Domeniul relaţiilor intercomunitare**. Organizaţiile minorităţilor mici şi medii au colaborat întotdeauna destul de îndeaproape, în primul rînd datorită existenţei grupului parlamentar. În plus, la începutul acestei legislaturi, pe data de 11 Noiembrie 1992, conducerile organizaţiilor membre ale Grupului parlamentar al minorităţilor naţionale din Camera Deputaţilor au întocmit o declaraţie comună, în care se precizează obiectivele politice comune ale acestor organizaţii, inclusiv crearea unui Secretariat de Stat pentru Minorităţile Naţionale, condus de un secretar de stat, membru al Guvernului. Concepţiile în general asemănătoare ale acestor minorităţi s-au materializat şi într-un proiect de lege privind minorităţile naţionale, proiect depus la 16 mai a.c. drept iniţiativă legislativă a grupului.

În ce priveşte raporturile dintre aceste minorităţi şi UDMR, trebuie să spunem că ele nu au fost întotdeauna de colaborare. În timpul Consiliului Provizoriu de Uniune Naţională a existat o acţiune comună, deşi - e drept - condusă aproape exclusiv de maghiari. În urma elaborării Tezelor Constituţiei, reprezentanţii minorităţilor naţionale au elaborat un document comun, prin care au transmis conducerilor celor două Camere observaţiile lor. Ele priveau problemele protecţiei identităţii etnice,

învăţămîntul şi folosirea limbii materne. UDMR şi celelalte minorităţi naţionale nu au căzut de acord să adopte aceeaşi poziţie împotriva definirii statului român drept "naţional", aşa cum se stipula în art. 1 al proiectului de constituţie. Apoi, UDMR a avut unele observaţii proprii, ce decurgeau din poziţia comună cu partenerii politici din opoziţie.

De asemenea, minorităţile naţionale au adoptat o poziţie comună atunci cînd, cu puţină vreme înainte de votul final asupra Constituţiei, un grup de peste o sută de senatori şi deputaţi au depus un amendament care prevedea interzicerea oricărei forme de separatism. Includerea acestei menţiuni în Constituţie ar fi putut duce la interzicerea presei şi literaturii, emisiunilor de radio şi TV în limbile minorităţilor naţionale, ca şi a alcătuirii de organizaţii pe criterii etnice. În situaţia în care acest amendament ar fi fost acceptat, minorităţile naţionale ar fi votat, probabil, împotriva Constituţiei. Aceasta a reieşit, de altfel, şi din poziţiile pe care reprezentanţii minorităţilor le-au luat de la tribuna parlamentară a Constituantei. În final, amendamentul a fost retras.

O poziţie comună au avut minorităţile naţionale şi în ce priveşte proiectul Legii Învăţămîntului, ce a fost deja votat la Camera Deputaţilor, cu referire la capitolul al XIII-lea, privind învăţămîntul în limbile minorităţilor naţionale.

Există însă alte exemple, ceva mai numeroase, care arată că în raporturile dintre UDMR şi celelalte minorităţi naţionale au existat şi momente critice. Cel mai semnificativ a fost cel referitor la votarea Constituţiei. Parlamentarii maghiari au votat împotrivă, în timp ce parlamentarii celorlalte minorităţi naţionale au votat pentru proiectul Constituţiei. Un alt moment critic l-a constituit dezbaterea Memorandumului înaintat Consiliului Europei de către UDMR. Punctul de vedere oficial al Grupului parlamentar al minorităţilor naţionale a conţinut o seamă de rezerve cu privire la procedura folosită de UDMR. Organizaţia maghiară a considerat acest gest ca o lipsă de solidaritate din partea celorlalte organizaţii etnice. Puncte de vedere diferite au avut minorităţile naţionale şi în ce priveşte Legea Bugetului. Deoarece atît în 1993 cît şi în 1994 Legea Bugetului de Stat a inclus alocaţii pentru minorităţi sub formă de transferuri (330 milioane lei în 1993, 1500 milioane lei în 1994) minorităţile naţionale au votat pentru proiect. UDMR a considerat că argumentul acesta nu e suficient şi a votat împotrivă. În schimb, la votul final al Legii Învăţămîntului, numai două organizaţii au votat împotrivă, alături de UDMR, motivînd aceasta prin forma nemulţumitoare a capitolului al XIII-lea: Forumul Democrat al Germanilor şi Uniunea Armenilor.

Puncte de vedere diferite au exprimat UDMR, pe de o parte, şi celelalte organizaţii, pe de alta, şi în ce priveşte proiectul Legii minorităţilor naţionale. Dacă în ce priveşte drepturile individuale ale persoanelor aparţinînd minorităţilor naţionale cele două proiecte sînt foarte asemănătoare, în ce priveşte drepturile colective şi instituţiile comunitare menite a le proteja, proiectul maghiar este mult mai extins. Într-o discuţie purtată între conducerile tuturor organizaţiilor minorităţilor

naţionale în seara zilei de 7 decembrie 1993, s-a ajuns la concluzia că cele două proiecte nu se pot concilia într-unul singur, aşteptările UDMR de la această lege fiind diferite faţă de cele ale celorlalte organizaţii.

În atitudinea reciprocă, însă, a existat o anumită constanţă, un anumit pact de neagresiune. Minorităţile naţionale nu au luat atitudine împotriva UDMR, menţinîndu-se deoparte în disputele româno-maghiare chiar şi în situaţia amintită mai sus, a dezbaterilor legate de Memorandumul UDMR, ele criticînd numai procedura, nu şi conţinutul textului.

Singurul incident regretabil în relaţiile intercomunitare a fost votarea, în plenul Consiliului pentru Minorităţi Naţionale, a unei Declaraţii în care se incriminează anumite atitudini ale UDMR, în special în urma retragerii din Consiliu a reprezentanţilor maghiari. Propunerea a aparţinut Uniunii Elene, şi singurele organizaţii membre care nu au votat-o au fost Forumul Democrat al Germanilor şi Uniunea Armenilor. În compensaţie, la începutul lunii iunie, o scrisoare deschisă a unui număr de şapte deputaţi ai grupului parlamentar al minorităţilor naţionale acuză, printre altele, Consiliul pentrui Minorităţile Naţionale de faptul că nu a manifestat interes în normalizarea relaţiilor cu UDMR.

**Domeniul relaţiilor minoritate-majoritate.** Relaţiile de acest tip sînt dominate de raporturile dintre români şi maghiari. Există anumite referiri la raporturile dintre români şi ţigani, însă ele sînt mai degrabă de domeniul patologicului şi pot fi arareori tratate cu aceeaşi metodologie ca şi celelalte relaţii interetnice. Raporturile românilor cu etniile mici sînt adesea trecute sub tăcere şi scara lor redusă, ca şi lipsa unor momente critice, le exclud cel mai adesea din cîmpul analizei politice.

Raporturile dintre majoritate şi minoritate ar trebui bazate pe o cunoaştere reciprocă şi, fără îndoială, pe toleranţă. Din păcate adesea ele sînt distorsionate din cauza ignoranţei, a clişeelor şi a naţionalismului. Toate acestea perpetuează o seamă de prejudecăţi ce inhibă armo-nizarea relaţiilor interetnice. Iată cîteva din aceste prejudecăţi:

a) "În România minorităţile naţionale o duc bine". Fiecare problemă ridicată de reprezentanţii acestora este frecvent privită de opinia publică cu sprîncenele ridicate a surprindere şi a dojană. Nu avem nevoie de o lege a minorităţilor; minorităţile o duc mai bine ca în alte ţări.

Este o prejudecată ce obturează cunoaşterea şi rezolvarea problemelor minorităţilor naţionale. Bineînţeles că un anume adevăr există în această aserţiune, dar absolutizarea ei o transformă din constatare în prejudecată.

b) "Poporul român este tolerant". Aşa este. Numai că propoziţia trebuie nuanţată, altfel hrăneşte această autosuficienţă pe care deja clasa politică, rigidizîndu-se, începe s-o resimtă. Atitudinea majorităţii, a reprezentanţilor ei politici, trebuie să fie şi reflexivă. Atunci falsele dihotomii de genul: "românul e bun - ungurul e rău" ar dispare şi s-ar accepta că trunchiul fiecărui popor are o esenţă benignă, dar că există ramuri dătătoare de rău şi într-o parte şi în alta.

Această prejudecată nu este în primul rînd dăunătoare pentru auto-

suficienţa pe care o cultivă, ci pentru că deturnează esenţa problemei. În analiza relaţiilor interetnice, nu barometrul opiniei publice este criteriul cel mai important, ci poziţia autorităţilor de stat. Sigur că poporul român e tolerant şi a convieţuit laolaltă cu cele aproape douăzeci de etnii în bună înţelegere. Statul român nu a fost, însă, întotdeauna, tolerant. Poziţia oficială este determinantă în evoluţia relaţiilor interetnice.

Ofer, pentru a exemplifica ceea ce doresc să spun, biografia propriei mele familii. Bunicii mei au imigrat în România în urma persecuţiilor şi masacrelor din Imperiul Otoman. Acel genocid, necunoscut şi nerecunoscut după aproape optzeci de ani, în adevarata şi cruda sa amploare, a fost plănuit şi înfăptuit de guvernul Junilor turci. În copilăria mea, povestind despre ţinuturile natale, bunicii îmi vorbeau despre poporul turc fără resentimente, istorisind numeroase întîmplări cînd turcii au apărat pe oameni chiar împotriva propriilor autorităţi. Genocidul nu a fost săvîrşit de poporul turc, ci de statul otoman.

Sigur că o anumită atitudine a statului repetată cu îndemînare poate induce în conştientul colectiv anumite porniri nărăvaşe. Antisemitismul, antiprotestantismul sînt exemple pe care istoria ni le oferă. Dar a vorbi despre calităţile unui popor încercînd prin aceasta să maschezi deficienţele unei guvernări este o propagandă perversă care trebuie demascată.

c) "Pe vremea comunismului cu toţii am dus-o rău" Această prejudecată apare în clipa în care minorităţile naţionale solicită o seamă de reparaţii morale şi materiale în urma abuzurilor naţionalist-comuniste cărora le-au căzut victimă.

Este adevărat că persecuţiile religioase au afectat întreaga populaţie. Dar pentru minorităţile naţionale izolarea de Biserică, pilon fundamental al identităţii etnice, a dus nu numai la extirparea, distorsionarea sau diminuarea conştiinţei religioase ci şi la subţierea factorului etnic.

Iată, de pildă, desfiinţarea Bisericii Greco-Catolice nu a adus cu sine şi dezromânizarea credincioşilor. Dar desfiinţarea Bisericii Catolice Armene de rit oriental a produs, în Transilvania, o puternică dezarmenizare. Aşa cum transformarea bisericilor ortodoxe greceşti în biserici ortodoxe româneşti a avut consecinţe dezastruoase pentru comunitatea elenă.

Supravegherea şi îngrădirea dreptului de asociere nu a dus la afectarea fondului etnic românesc. Dar interzicerea organizaţiilor laice ale minorităţilor naţionale a afectat dramatic viaţa comunitară. Pe lîngă libertăţile cetăţeneşti şi condiţia materială, persoanele aparţinînd minorităţilor naţionale au pierdut, în mare măsură, şi identitatea etnică.

Acuzele aduse populaţiei maghiare şi evreieşti de a fi sprijinit mişcarea comunistă sînt nefondate. E adevărat că dintre comuniştii anilor '40 mulţi erau unguri şi evrei. Totuşi, în comunitatea maghiară şi în cea evreiască extrem de puţini au fost comunişti. În ce priveşte pe evrei, de pildă, e suficient să verificăm lista victimelor naţionalizărilor din jurul anilor '50, pentru a vedea de ce parte s-a situat această comunitate. Cît despre ungurii din Transilvania, adevărata lor conştiinţă politică s-a arătat în 1956.

În timpul comunismului, România a pierdut substanţa a trei comunităţi importante: germană, evreiască şi armeană. Pentru ceea ce a mai rămas din aceste comunităţi, ca şi pentru celelalte comunităţi etnice, comunismul a însemnat - mai ales în ultimele decenii - asimilare forţată. Tentativa de purificare etnică, tentativă desfăşurată pe căi nesîngeroase dar, nu mai puţin violente, a folosit multe mijloace: alungare, interdicţii, dezbinare, captare ideologică, mistificare, migraţii demografice. În plus, anumite acte normative cum ar fi, de pildă, decretul de naţionalizare a şcolilor confesionale şi ale minorităţilor naţionale, datînd din 1949, au fost îndreptate, exclusiv, împotriva minorităţilor naţionale.

Egalitarismul promovat de comunism este ucigător pentru identitatea etnică. E prea mult să spunem că democraţia economică, în speţă posibilitatea diferenţierii economice a indivizilor, facilitează diferenţierea lor pe bază etnică. Dar, atît democraţia economică, precum şi democraţia în general, permit crearea unor fluxuri autonome, fie economice, fie culturale, fie informaţionale, fie educaţionale, fie instituţionale. Garantarea prin Constituţie a existenţei unor astfel de fluxuri, exerciţiu a tot atîtea drepturi fundamentale, ca şi detalierea lor în acelaşi spirit, în sistemul legislativ, este baza cultivării identităţii etnice. În acest domeniu, din punct de vedere axiologic, ca şi din punct de vedere praxiologic, relaţiile orizontale prevalează asupra celor verticale. Democraţia presupune cultivarea, în principal, a relaţiilor orizontale, dezvoltarea a ceea ce se numeşte societate civilă. Dictatura accentuează pînă la obsesie importanţa relaţiilor verticale. Societatea dictatorială este o societate cuantică, discontinuă, cu multiple fracturări pe verticală ale mediului social. De altfel, cultivarea relaţiilor verticale este condiţia necesară a controlului societăţii. Ca o condiţie suficientă, la aceasta trebuie să se adauge inhibarea relaţiilor orizontale.

Relaţiile comunitare presupun, în mod preponderent, relaţii pe orizontală sau ceea ce se cheamă, "fluxuri autonome". Relaţiile pe verticală se realizează prin "fluxuri dependente". Inhibarea dezvoltării autonome a societăţii are repercursiuni asupra desfăşurării vieţii comunitare. Iar viaţa comunitară este domeniul obligatoriu al menţinerii identităţii etnice. Nu poţi fi minoritar etnic de unul singur.

d) "Acum prioritare sînt problemele economice. Rezolvarea acestora va aduce, de la sine, rezolvarea problemelor interetnice".

Ca oricare altă prejudecată, şi aceasta porneşte de la un sîmbure de adevăr. Precaritatea economică este un tărîm fertil pentru extremism. Deşi, este tot atît de adevărat că orice societate, indiferent de gradul de civilizaţie materială, îşi are extremismele ei. Avînd în vedere caracterul continuu al mediului social, extremismul nici măcar nu mai apare ca o excepţie. Obligatoriu este însă:

- ca forţele politice extremiste să nu fie acceptate în coaliţii guvernamentale;
- să nu capete suport cultural;
- să nu aibă sprijinul Bisericii.

Dacă aceste trei condiţii sînt îndeplinite forţele politice extremiste vor putea fi izolate.

Trecerea de la adevăr la prejudecată se face ignorînd o diferenţă fundamentală dintre domeniul economic şi domeniul interetnic. Şi anume caracterul mai pronunţat ireversibil al proceselor perturbatoare din mediul interetnic. Inflaţia poate fi corectată. Recesiunea poate fi stopată şi urmată de o relansare economică. Erorile de politică economică - deşi cu preţul unor suferinţe - pot fi corectate. De altfel, caracterul ciclic al dezvoltării economice este deja o axiomă. Evoluţia identităţii etnice nu are astfel de particularităţi. Fără influenţa unor factori exogeni - cum ar fi imigraţia - slăbirea filonului etnic poate fi arareori preschimbată în revigorare. Mutaţiile negative sînt ireversibile. Există, e drept, un anumit proces de disimilare ce se opune asimilării naturale. El nu poate fi susţinut decît rareori peste limitele asimilării naturale şi numai în cazul minorităţilor naţionale mari.

Efectele asimilării forţate din perioada comunistă se repercutează, după 1989, într-o accelerare a asimilării naturale. De aceea, este necesar a se lua măsuri ferme din partea statului pentru a sprijini eforturile de disimilare ale minorităţilor naţionale. Aceste măsuri nu pot aştepta ameliorarea situaţiei economice tocmai pentru faptul că, încă o generaţie, *caeteris paribus,* jumătate din actualele minorităţi naţionale n-ar mai exista ca atare.

În plus, ameliorarea situaţiei economice are efecte mai ales în ce priveşte relaţiile interetnice şi mai puţin cele intraetnice, care vizează tocmai menţinerea identităţii etnice.

e) "Nicăieri în Occident minorităţile naţionale nu au posibilitatea reprezentării parlamentare". Lucru întrutotul adevărat. Numai că această reprezentare în legislaţie nu trebuie fetişizată. A opri lucrurile aici ar însemna ca reprezentarea să fie un drept care să se transforme în contrariul său. Dacă la nivelul autorităţilor alese - la nivel central şi local - minorităţile naţionale sînt bine reprezentate, nu acelaşi lucru se poate afirma şi în ce priveşte autorităţile numite. În cadrul puterilor statului, în ce priveşte ponderea minorităţilor naţionale - comparînd, bineînţeles, şi cu ponderea lor în populaţia ţării - există o disproporţie între puterea legislativă, pe de o parte, şi puterea executivă şi cea judecătorească, pe de alta.

Se poate replica, şi partidele naţionaliste n-au ezitat să o facă, precum că această acuză este nedreaptă într-o ţară unde, pentru o perioadă de aproape doi ani, primul ministru a fost un evreu-spaniol, fără nici o picătură de sînge românesc. Totuşi, consider că este o greşeală a considera pe Petre Roman ca reprezentînd o minoritate naţională. El nu s-a revendicat niciodată ca membru al comunităţii evreieşti, încercînd chiar, prin comportamentul său, să-şi afişeze, uneori chiar ostentativ, românismul şi ortodoxismul. Apartenenţa la o minoritate naţională este un act de voinţă al fiecărei persoane. Dincolo de aceasta, orice situaţie abordată în acest fel constituie un abuz de interpretare.

Avînd un anumit rol legislativ, dar lipsiţi de un corespondent în instituţiile executive, deputaţii aparţinînd Grupului minorităţilor naţionale au

ceva asemănător statuilor greceşti: admirabili, dar fără braţe. În cadrul executivului există un Consiliu pentru Minorităţile Naţionale. Aşa cum voi explica ceva mai încolo, el nu s-a ridicat la nivelul aşteptărilor.

f) Există o serie de prejudecăţi de tip anecdotic. Deşi nu ţin, cel puţin aparent, de o abordare ştiinţifică, ele trebuie luate în seamă deoarece au un rol neîndoielnic în formarea conştientului colectiv. Aceste prejudecăţi funcţionează îndeosebi în ce priveşte minoritatea maghiară. Ele se exprimă sub forma unor istorioare menite să demaşte izolaţionismul şi reţinerea maghiarilor faţă de români. Cea mai cunoscută este următoarea: "am cerut o pîine şi vînzătorul a refuzat să mi-o dea pentru că i-am vorbit în româneşte". După cîteva insistenţe legate de locul şi timpul desfăşurării acelui incident, afli că, de fapt, eroul nu este cel care povesteşte, ci că istorioara i-a fost povestită de altcineva "de încredere". Povestea se referă întotdeauna la pîine şi nu la altă marfă, pentru că pîinea are o semnificaţie hiperbolică şi are darul să sensibilizeze auditoriul. Povestea cunoaşte şi cîteva variaţiuni pe aceeaşi temă: "Am solicitat o cameră la hotel şi mi s-a spus că nu mai sînt locuri. Apoi, în urma mea, cineva a făcut aceeaşi solicitare în ungureşte. Pentru acel cineva s-a găsit imediat o cameră." Sau: "M-am aşezat la rînd, dar nu am fost servit decît după ce alţi clienţi, aflaţi în spatele meu, dar vorbind ungureşte, au fost serviţi înaintea mea." Există şi istoria soldaţilor de origine maghiară care, neştiind româneşte pe timpul tragerilor, erau trimişi la curăţat de cartofi, de teamă că, neînţelegînd comenzile în româneşte, să nu tragă unii în alţii.

În ce priveşte populaţia de origine maghiară funcţionează încă şi alte prejudecăţi, chiar dacă nu de natură anecdotică. Două sînt cele mai folosite:

1) trimiterea la situaţia minorităţilor naţionale, îndeosebi a românilor, din Ungaria. Această comparaţie obsedantă nu are justificare decît parţială, din următoarele motive:

- minoritatea maghiară din România este mult mai numeroasă decît cea română din Ungaria şi, deci, problemele ei sînt mai complexe.

- aportul minorităţii maghiare în cultura românească este mai important decît cel al minorităţii române din Ungaria. Ungurii din România au dezvoltat o bogată tradiţie în domeniul educaţional, în urbanism, etc.

- ştim destul de puţin despre revendicările românilor din Ungaria care să fi fost înaintate guvernului maghiar şi respinse de acesta. Aşa cum, eu cel puţin, nu-mi amintesc de vreo declaraţie oficială a guvernului român, în ultimii ani, care să fi luat act de încălcările drepturilor minorităţii române din Ungaria, cu referiri concrete.

- problema reciprocităţii de tratament este o chestiune între guvernul român şi guvernul maghiar şi nu trebuie să intervină în relaţiile dintre guvernul român şi reprezentanţii minorităţii maghiare din România. Chestiunile de politică externă trebuie delimitate, în această privinţă, de cele de politică internă.

2) comparaţia cu tratamentul la care este supusă populaţia română de către majoritatea maghiară în judeţele

Covasna şi Harghita. Autorităţile locale alese, preponderent maghiare, sînt acuzate că duc o politică de alungare şi deznaţionalizare a elementului românesc. Această campanie, sprijinită pe atitudinile sau acţiunile unor grupuri extremiste maghiare, trece însă sub tăcere alte două aspecte:

- lipsa de implicare a Guvernului român în sprijinirea pozitivă a românilor din aceste judeţe;

- lipsa de coeziune şi mobilizare a reprezentanţilor politici ai românilor din aceste judeţe.

**Domeniul relaţiilor din cadrul majorităţii.** Faptul că UDMR este membră a Convenţiei Democratice, şi deci adversar politic al majorităţii parlamentare, afectează relaţiile sale cu autorităţile publice şi cu clasa politică conducătoare. Negocierile cu UDMR nu se pot purta strict în domeniul interetnic, cîtă vreme UDMR are şi o seamă de obiective politice inacceptabile pentru majoritate. Atitudinea de opoziţie politică a UDMR este un factor de îngreunare a dialogului politic în problemele interetnice.

Dacă în ce priveşte UDMR, atitudinea critică vine din partea majorităţii parlamentare, atunci în ce priveşte celelalte minorităţi parlamentare, nota critică vine din partea opoziţiei. Partidele din opoziţie tratează grupul minorităţilor ca pe o nostimadă, ca pe o invenţie a puterii politice pentru a avea o contrapondere la UDMR. Evoluţia vieţii parlamentare îndreptăţeşte într-o anumită măsură această aserţiune: în cea mai mare parte, membrii grupului parlamentar al minorităţilor naţionale votează împreună cu majoritatea progovernamentală.

Lucrurile nu sînt, însă, chiar atît de simple. Pe de o parte, pentru că în grupul minorităţilor se manifestă o anumită erezie, calificată adesea de reprezentanţi ai majorităţii drept ingratitudine. Pe de altă parte, pentru că raporturile UDMR cu partidele aliate nu sînt lipsite de sinuozităţi. Dacă organizaţia maghiară a sprijinit, practic, toate iniţiativele politice ale Convenţiei Democratice, nu acelaşi lucru l-au făcut partenerii din Convenţie atunci cînd a fost vorba de iniţiative politice sau revendicări ale UDMR. Se poate spune că, în majoritatea cazurilor, opoziţia nu a susţinut UDMR nici prin vot, nici declarativ. Mai mult decît atît, în unele partide de opoziţie, începînd chiar cu Partidul Naţional Ţărănesc Creştin şi Democrat există membri marcanţi care sînt la fel de intoleranţi în această privinţă ca şi colegii din băncile majorităţii.

De altfel, atît maghiarii cît şi partenerii lor de coaliţie, ştiu că formarea unui guvern incluzînd UDMR-ul este o situaţie irealizabilă astăzi.

Partidele majoritare, îndeosebi Partidul Unităţii Naţionale Române şi Partidul România Mare, caută să tragă cît mai multe avantaje electorale din incriminarea promaghiarismului opoziţiei. De altfel, aceasta e o problemă reală. Alianţa cu UDMR prezintă, realmente, un cost electoral pentru partidele din opoziţie. Convenţia Democratică nu a cîştigat, din punct de vedere electoral, nimic prin alianţa cu UDMR. Cu excepţia sprijinului pe care candidatul la preşedinţie al Convenţiei, Emil Constantinescu, l-a primit din partea electoratului maghiar. Cîştigul

actual este numai în ce priveşte aritmetica parlamentară.

## *Posibilitatea existenţei formaţiunilor politice pe baze etnice*

Organizaţiile etnice - inclusiv UDMR - nu sînt partide, ci formaţiuni politice. Iată de ce:

- desfăşoară şi alte activităţi cu caracter permanent pe lîngă cele politice: educaţionale, culturale, sociale;

- au un electorat neelastic; obligativitatea apartenenţei etnice limitează capacitatea de difuzie electorală;

- au un comportament defensiv, de autoprotecţie, iar nu agresiv, tipic partidelor politice. Formaţiunile etnice nu şi-au propus ca obiectiv cucerirea puterii politice în România;

- sînt înscrise la Judecătorie, potrivit prevederilor Legii privind persoanele juridice, din 1924.

Comportamentul politic al minorităţilor naţionale a fost indus de condiţiile specifice ale perioadei de după 22 decembrie 1989. A fost vorba de o "absorbţie politică" a minorităţilor care, la nivelul posibilităţilor endogene, nu erau pregătite pentru astfel de performanţe politice. De altfel, exceptînd unele veleităţi personale, vocaţia politică a minorităţilor naţionale este numai conjuncturală, cu o evoluţie specifică, şi merită o analiză aparte.

Perioada 22 decembrie 1989 - 20 mai 1990 a fost caracterizată printr-o "politizare de masă". Ea era numai aparentă, implicarea maselor avînd o puternică conotaţie de mondenitate. De fapt, masele erau profund apolitice şi astfel au rămas pînă astăzi, lipsindu-le motivaţia economică şi discernămîntul politic necesare. Prinse în vîrtejul acesta nebulos, minorităţile naţionale au intrat într-un joc ale cărui reguli nu le aparţineau, nu le stăpîneau, dar căruia s-au simţit tentate să i se supună.

Să vedem care este modul în care sistemul politic preparlamentar a stimulat crearea formaţiunilor pe bază etnică şi implicarea lor în viaţa politică.

Consiliul Frontului Salvării Naţionale a avut în conducerea sa un vicepreşedinte - în persoana lui Király Károly - care reprezenta minorităţile naţionale. Exista, de asemenea, o comisie de profil, ce era condusă de Domokos Geza şi care era dominată de Uniunea Democrată a Maghiarilor din România. Pasul hotărîtor în implicarea politică a minorităţilor naţionale l-a constituit Decretul lege nr.81/9 februarie 1990 al CFSN privind Consiliul Provizoriu de Uniune Naţională. Potrivit art.1 al acelui decret-lege, organizaţiile minorităţilor naţionale, reprezentate prin cel mult trei membri, au fost cooptate, în condiţii egale cu partidele politice, în CPUN. Ele au fost acceptate, deşi majoritatea nu erau încă înregistrate la Judecătorie, aşa cum cerea legea. Decretul-lege nr.92/90 stabilea acordarea cîte unui loc de deputat fiecărei organizaţii a minorităţilor naţionale, cu condiţia participării acestora în alegeri şi indiferent de numărul de voturi primite. În acest fel, principiul reprezentării politice a minorităţilor naţionale era consacrat. Formînd un grup parlamentar alcătuit din 12 deputaţi, organizaţiile minorităţilor naţionale au

participat la elaborarea Constituţiei şi la legiferarea a numeroase acte normative ce creau noul cadru instituţional al României.

Constituţia, în alineatul 2 al articolului 59, consfinţeşte dreptul de reprezentare parlamentară a organizaţiilor minorităţilor naţionale. Trimiterea la condiţiile legii electorale nu a fost, la alegerile din 27 septembrie 1992, discriminatorie pentru minorităţile naţionale. Toate minorităţile naţionale prezente în prima legislatură şi-au recîştigat acest drept. Deoarece s-a adăugat şi minoritatea italiană, numărul de deputaţi ai grupului parlamentar al minorităţilor naţionale a sporit la treisprezece. În acelaşi timp, UDMR a depăşit cu uşurinţă pragul de 3% cerut partidelor politice creînd, în Senat, un grup parlamentar compus din 12 senatori, iar în Camera Deputaţilor un grup format din 27 deputaţi.

Pe plan local, posibilitatea angajării politice decurge din prevederile Legii 69/91 privind alegerile locale, care asimilează organizaţiile minorităţilor naţionale partidelor politice. În plus, pentru organizaţiile minorităţilor naţionale fără reprezentare parlamentară există posibilitatea cultivării exerciţiului politic în cadrul Consiliului pentru Minorităţi Naţionale, unde anvergura problemelor dezbătute obligă la o asumare politică.

Aşadar, legislaţia românească a fost nu numai permisivă, dar şi stimulativă pentru comportamentul politic al minorităţilor naţionale. Nu greşim prea mult spunînd că organizaţiile minorităţilor naţionale au fost chiar obligate să aibă un comportament politic, acolo unde ele nu ar fi vrut-o. Nu trebuie să se creadă de aici că cineva a silit minorităţile naţionale să facă politică. Dar sistemul instituţional a fost conceput în aşa fel încît, pentru a-şi cultiva propriul interes, minorităţile au fost nevoite să păşească în arena politică.

## *Necesitatea existenţei formaţiunilor politice pe baze etnice*

În ce măsură acest vector politic indus a devenit o componentă endogenă a comunităţilor etnice? Singura formaţiune etnică implicată în adevăratul înţeles, în arena politică, este Uniunea Democrată a Maghiarilor din România. Nu numai la nivel central, dar şi la cel intracomunitar, UDMR are un comportament politic. Consiliul Reprezentanţilor Unionali, un fel de miniparlament - chiar dacă nu întocmit pe baze democratice - este o instituţie politică, cu atribuţii decizionale în domeniu. UDMR ia parte activ la momente de mare densitate politică - consultări în vederea formării guvernului, participarea la moţiuni de cenzură, etc. Datorită ponderii sale, UDMR este reprezentată în Birourile Permanente ale celor două Camere parlamentare, dispune de un număr considerabil de primari şi consilieri locali.

În ce priveşte celelalte formaţiuni politice pe baze etnice, ele au avut o capacitate politică limitată. Aceasta nu s-a datorat vreunei prevederi legale. Atît Constituţia şi legislaţia în vigoare cît şi hotărîrile Parlamentului, şi în primul rînd Regulamentele celor două Camere,

consacră egalitatea deplină a deputaţilor organizaţiilor minorităţilor naţionale cu ceilalţi parlamentari. Potrivit grilei stabilite de liderii grupurilor parlamentare, în ultimele două sesiuni, grupul minorităţilor naţionale a avut şi un reprezentant în Biroul permanent al Camerei Deputaţilor. Dar capacitatea politică limitată a venit în primul rînd dintr-o autocenzură, Grupul parlamentar al minorităţilor avînd un domeniu de predilecţie limitat şi evitînd să se implice în toate chestiunile, mai ales în cele care ţineau de echilibrul de putere din parlament. Această autocenzură provine dintr-o anumită "fugă de politic" a organizaţiilor minorităţilor naţionale. Cele mai multe dintre ele afirmă că nu fac politică. Aceasta e o amăgire. Iar capacitatea politică limitată nu este decît un subterfugiu. Dincolo de atitudine, de declaraţii, de punerea semnăturii pe moţiuni de cenzură, important e restul. Ori, de notat, toţi parlamentarii, inclusiv cei reprezentînd minorităţile naţionale, trebuie să voteze. Şi nu numai în domeniul specific, ci şi în ce priveşte privatizarea, armata, bugetul, etc. De cele mai multe ori, în probleme importante, votul este nominal sau secret. Şi nu există decît o singură alternativă, abţinerea fiind exclusă.

De altfel, fuga de politic este sinonimă pentru majoritatea organizaţiilor minorităţilor cu păstrarea unor raporturi cordiale cu puterea politică. Aceasta este o înţelegere greşită a esenţei actului politic. Obedienţa este o opţiune majoră la fel de angajantă ca şi opoziţia. Dincolo de neajunsurile unei atari atitudini exprimate de majoritatea organizaţiilor minorităţilor naţionale - atitudine care vine şi din conştientizarea dependenţei lor de voinţa guvernanţilor - comportamentul politic al acestor organizaţii are, pentru ameliorarea situaţiei comunităţilor lor şi armonizarea relaţiilor interetnice, o seamă de consecinţe pozitive:

a) Prezenţa parlamentară a minorităţilor în prima legislatură, cînd Parlamentul a fost şi Adunare Constituantă, a avut o mare importanţă în includerea unor prevederi favorabile şi excluderea unor prevederi nefavorabile în textul Constituţiei. Rolul minorităţilor a fost important dar nu decisiv, căci Constituţia prezintă unele scăderi în ce priveşte protecţia minorităţilor, chiar în raport cu tradiţia dreptului constituţional românesc.

b) Cele mai multe dintre drepturile garantate de Constituţie urmează să fie reglementate potrivit legii. Prezenţa parlamentară a minorităţilor este necesară pentru a lupta în sensul corespondenţei dintre spiritul Constituţiei şi cel al legilor organice şi adevăr. Parlamentarii minorităţilor acest lucru l-au reuşit integral în legi precum Legea veteranilor de război sau Legea Bugetului de Stat şi numai parţial în Legea învăţămîntului. Utilitatea grupului minorităţilor s-a dovedit şi în ce priveşte Legea electorală, atunci cînd ele au reuşit, făcînd şi un *lobby* constant în Senat - acolo unde numai UDMR este reprezentată - să coboare pragul minim de voturi necesare organizaţiilor etnice de la 10% din norma de reprezentare (7000 de voturi) la 5% din numărul mediu de voturi necesare unui deputat (cca 1500 de voturi).

c) Stimulate de cadrul legislativ, comportamentul politic al minorităţilor este întreţinut şi de lipsa unei reale oferte politice din partea partidelor. Atît în platformele politice cît şi în atitudini şi acţiuni, partidele tratează fie cu indiferenţă, fie cu adversitate minorităţile naţionale. Se poate aprecia - mai mult decît atît - că în ce priveşte relaţiile interetnice, mediul politic a fost perturbator, iar nu conciliator.

Cu excepţia UDMR, ale cărei revendicări, din diverse raţiuni, partidele politice nu şi le-au însuşit decît în diferite grade de parţialitate, celelalte organizaţii ale minorităţilor nu au fost tratate ca parteneri politici. Partidele nu şi-au negociat niciodată platformele cu minorităţile. Această omisiune apare cu atît mai ciudată cu cît, chiar şi fără maghiari, există cel puţin patru sute de mii de alegători în mediul de influenţă al minorităţilor naţionale.

Minorităţile naţionale îşi dau seama că nici o altă forţă politică nu le va prelua şi susţine obiectivele. Asta face ca - pînă în prezent - rolul politic al organizaţiilor să nu fie pus la îndoială de propriile minorităţi. Iar acolo unde organizaţiile au obţinut un număr mult prea redus de voturi faţă de numărul etnicilor - cum este cazul ucrainienilor, turcilor, bulgarilor - aceasta nu se datorează captării electoratului respectiv de către mediul politic românesc, ci slabei capacităţi de mobilizare electorală a organizaţiilor menţionate.

d) Menţinerea unei asimetrii între reprezentare şi investire sporeşte rolul parlamentarismului etnic. Această asimetrie nu numai că nu a fost atenuată, dar a fost chiar agravată în timpul guvernării Văcăroiu, atunci cînd s-a renunţat la cele două posturi de secretar de stat pe care minorităţile naţionale le obţineau la Ministerul Culturii şi Ministerul Învăţămîntului. Nici la preşedinţie lucrurile nu stau mai bine. Preşedintele Iliescu nu a avut niciodată un consilier prezidenţial în problemele minorităţilor naţionale şi nimeni nu a ţinut, de la Cotroceni, o legătură oarecare cu organizaţiile minorităţilor. Atitudinea nesatisfăcătoare a acestor autorităţi publice în ce priveşte minorităţile naţionale nu se opreşte numai la modul de numire în funcţii şi la domeniile de abilitare a persoanelor numite. La nivel declarativ, autorităţile publice la care ne referim fie au omis, fie au abordat parţial problematica minorităţilor naţionale. Preşedinţia nu a adoptat niciodată un punct de vedere oficial cu privire la minorităţile naţionale şi nu a luat iniţiativa arbitrării conflictelor interetnice. În platforma electorală a candidatului Ion Iliescu problema minorităţilor a fost numai fugar tratată. În programul de guvernare, relaţiile interetnice au fost tratate schematic, într-o conceptualizare şi terminologie precare. În Carta albă a Guvernului, din octombrie 1993, ultimul document programatic de politică generală, ameliorarea relaţiilor interetnice nu este nici măcar amintită printre obiectivele pe termen mediu. De altfel, această atitudine de ignorare se manifestă şi în ce priveşte dialogul politic. Cu excepţia UDMR, membră a Convenţiei Democratice, celelalte minorităţi naţionale au fost sistematic omise în contactele politice. Preşedintele Ion Iliescu a avut o singură întîlnire cu reprezentanţii parlamentari ai mino-

rităţilor, în primăvara anului 1992. O astfel de întîlnire a avut, în noiembrie 1992, primul ministru - pe atunci numai desemnat - Nicolae Văcăroiu. Grupul minorităţilor nu fusese programat să poarte negocieri cu premierul desemnat, şi numai la insistenţele organizaţiilor membre ale grupului Nicolae Văcăroiu a acceptat o scurtă întrevedere. Nici una dintre propunerile Grupului parlamentar nu s-au regăsit în mini-programul de guvernare prezentat de viitorul guvern. Tot astfel, înaintea adoptării Hotărîrii nr.137/1993 privind organizarea şi funcţionarea Consiliului pentru Minorităţile Naţionale, nici o organizaţie etnică nu a fost consultată cu privire la conţinutul acesteia.

De altfel, Consiliul pentru Minorităţi Naţionale are, în fapt, ca activitate preponderentă, administrarea şi distribuirea fondurilor alocate minorităţilor naţionale prin legea bugetară anuală. El este folosit ca mijloc de propagandă guvernamentală şi nu este o instituţie care să-şi asume în mod direct reprezentarea intereselor organizaţiilor membre în faţa Guvernului. Coordonatorul Consiliului este secretarul general al Guvernului care, nefiind membru al cabinetului, nu angajează politic Guvernul prin declaraţiile şi faptele sale. În anul de activitate pe care l-a încheiat de curînd, Consiliul nu a fost, practic, decît un simplu serviciu financiar-contabil. De altfel, o declaraţie semnată de un număr de membri ai Grupului parlamentar al minorităţilor naţionale face această apreciere. Lipsa unui sprijin real din partea Guvernului obligă minorităţile naţionale să continue sprijinirea formaţiunilor lor politice şi reprezentarea parlamentară.

e) Efectele asimilării forţate din perioada ultimelor decenii au fost conştientizate de comunităţile etnice atunci cînd, odată cu răsturnarea dictaturii, au reînceput să-şi strîngă rîndurile. Biserici înstrăinate, patrimoniu risipit şi deteriorat, şcoli confiscate, diminuarea numerică prin emigrare şi asimilare; o bună parte din acestea pot fi reparate numai prin legi sau prin hotărîri de guvern. Ceea ce obligă la demersuri politice implicînd o dimensiune politică a formaţiunilor etnice. Căci unul din punctele asupra căruia minorităţile naţionale nu au căzut de acord cu Guvernul, în ce priveşte o posibilă Lege a minorităţilor naţionale, a fost tocmai problema retrocedării bunurilor pe care comunităţile etnice le deţinuseră în proprietate şi care au fost trecute abuziv în proprietatea statului. Guvernul a refuzat să participe la o astfel de iniţiativă legislativă.

f) Drepturile individuale ale minorităţilor se exercită în comun. De asemenea, rezolvarea de ansamblu a unor probleme interetnice readuce în discuţie problema drepturilor colective. Reprezentarea politică a minorităţilor este un sprijin real pentru dobîndirea şi păstrarea unor astfel de drepturi care, în specificul tranziţiei româneşti, sînt importante pentru minorităţi. Constituţia consacră dreptul colectiv la reprezentare parlamentară - sînt reprezentate organizaţii iar nu persoane. Legea bugetului de stat prevede un alt drept colectiv: cel la sprijinirea financiară. Aceste drepturi nu se pot răsfrînge asupra persoanelor decît în condiţiile în care ele fac parte din organizaţia minorităţii respective. Este un drept al colectivităţii şi nu al persoanei.

g) Reprezentarea politică a minorităţilor, comportamentul lor politic în general, face posibilă detensionarea relaţiilor interetnice pe calea dialogului politic, prin reprezentanţi mandataţi în acest sens. Există numeroase situaţii în care reprezentanţii politici ai minorităţilor naţionale au contribuit, prin abilitarea şi autoritatea lor, la concilierea unor interese divergente sau la inhibarea unor posibile conflicte.

h) Reprezentarea politică are şi avantajul că sprijină unitatea minorităţilor naţionale. Drepturile colective pe care le-am amintit se acordă uneia şi aceleiaşi organizaţii din partea fiecărei minorităţi naţionale. Ceea ce face nepractice tendinţele secesioniste.

# *Moştenirea perestroikăi*

Alexander Yakovlev, *The Fate of Marxism in Russia,* New Haven and London, Yale University Press, 1993, 250 p.

Vladimir Zviglianich, *The Morphology of Russian Mentality: A Philosophical Inquiry into Conservatism and Pragmatism,* Lewiston, N.Y, The Edwin Mellen Press, 1993, 318 p.

Alexander Yakovlev a fost unul dintre principalii arhitecţi ai proiectului politic şi economic care a condus la lichidarea despotismului birocratic numit Uniunea Sovietică. Numele său este o anatemă pentru "conservatorii" sovietici şi postsovietici (reacţionarii, demagogii şi agitatorii stalino-fascişti ai gloatelor). Egor Ligaciov, fostul leninist ortodox şi membru al Politburo-ului, a tunat şi a fulgerat în memoriile sale pe tema pretinsului rol perfid al lui Yakovlev în influenţarea lui Gorbaciov în deturnarea perestroikăi şi în folosirea ei în scopuri malefice. Pentru naţionaliştii şi comuniştii ruşi, Yakovlev este vinovat (chiar mai mult decît Gorbaciov şi Şevarnadze) pentru toate dezastrele ţării: pierderea puterii imperiale, dezastrul moral, haosul psihologic, decăderea militară, faliment economic ş.a.m.d. Mai mult, contraofensiva şi prezenţa publică lipsite de căinţă ale lui Yakovlev au făcut din el o figură centrală a conflictelor politice curente. Spre deosebire de Gorbaciov, al cărui statut de "fost" este neîndoielnic, Yakovlev contează încă, după cum s-a văzut prin numirea sa, în 1993, ca preşedinte al televiziunii Ruse.

Cartea sa ar fi putut arunca lumină asupra motivaţiilor reale ale celor implicaţi în marile reforme, asupra iluziilor, speranţelor, dezamăgirilor şi eşecurilor lor. La urma urmei, filosofia Gorbaciov-Yakovlev a reprezentat ultima zvîcnire a revizionismului marxist, ultimul efort de reconciliere dintre libertatea individuală şi colectivismul birocratic. Asediată din toate direcţiile, suspectată de liberalii autentici şi disprețuită de către adevăraţii conservatori sovietici, această încercare era predestinată eşecului. Ar fi fost de un interes extrem atît justificările lui Yakovlev privind opţiunile sale, cît şi răspunsul dat redutabililor săi duşmani. Iar analiza dinamicii destalinizării făcută de omul care conducea comisia Politburo-ului însărcinată cu ancheta asupra crimelor erei staliniste ar fi fost nu mai puţin instructivă.

În locul tuturor acestora, ceea ce s-a decis Yakovlev să ofere cititorului occidental este o sumară şi

nu prea sofisticată culegere de eseuri asupra destinului marxismului în Rusia. Teza este neașteptat de simplă: marxismul aproape că a fost o teorie străină, importată în Rusia și folosită de bolșevici pentru a dobîndi supremația. Pentru oricine este familiarizat cu cercetările unor autori precum Isaiah Berlin, George Lichtheim, Isaac Deutscher, Richard Pipes, Robert C. Tucker și Leszek Kolakowski, cugetările lui Yakovlev sună exasperant de banal și neoriginal. Nu există decît puțină analiză și o mulțime de generalizări despre leninism și stalinism ca progenituri ale marxismului. Pe de altă parte, Yakovlev pare mai puțin înclinat să pună în conexiune spiritul și practica bolșevismului cu ceea ce am ajuns să știm despre tradiția rusă. La urma urmei, nu a fost doar marxismul cel care a desfigurat Rusia, ci și Rusia a desfigurat o teorie care, în mod intrinsec, putea în egală măsură să ducă la Gulag, la dualismul reformist al lui Bernstein sau la respingerea menșevică a violenței apocaliptice. Cu alte cuvinte, există un ton hiperdeterministic în încheierea conturilor cu marxismul, care împiedică o autentică examinare marxistă.

În același timp, dar nu mai puțin important, Yakovlev și-a dat seama de impasul oricărei încercări de a menține forme monopoliste de dominare și autoritate. Deși el nu studiază niciodată pînă la capăt principalele iluzii ale perestroikăi, ceea ce înseamnă credința în posibilitatea unui "bolșevism" luminat și în autodesemnata misiune mîntuitoare a intelligentsiei de partid, el face aluzie la aceste probleme cînd scrie: "De vreme ce perestroika a început în interiorul partidului, ea nu se putea prezenta pe sine decît ca o inițiativă destinată întăririi socialismului și partidului, ca un efort de a aduce o înțelegere mai adecvată a marxism-leninismului, și ca o luptă pentru cimentarea naturii socialiste și comuniste a societății. Am încercat să distrugem Biserica în numele unei religii autentice și a unui autentic Iisus, fiind numai în mod vag conștienți, că religia noastră era falsă, iar Iisus al nostru un impostor". Sigur că este frumos spus, dar cineva ar putea să stăruie o clipă asupra semnificației acestei metafore: Pentru cine vorbește autorul? Pentru intelectualii de partid? Pentru grupul din interiorul partidului (incluzînd KGB-ul) care a adus la putere mai întîi pe Andropov iar apoi pe Gorbaciov? Și cine este Iisus în această analogie? Probabil Lenin, dar se poate accepta cu adevărat că Yakovlev și colegii săi nu și-au dat seama că era în logica leninismului să elimine orice vestigiu al pluralismului și să stabilească un sistem în mod inerent ostil legalității? Iar posibilitatea ca el să se fi referit de fapt la Christos este prea bizară pentru a fi luată în considerare.

Acesta nu este un tratat teoretic, ci un proces polemic intentat unei doctrine politice socotită responsabilă pentru atîtea atrocități și fapte abominabile. Abordarea sa este într-adevăr justificată de motive partizane: cartea pune în evidență repudierea de către autor a unei paradigme a intoleranței și ortodoxiei care continuă să-i inspire pe "neobolșevici". În critica pe care o facem acestei galaxii ritualistice pietrificate de simboluri moarte, Yakovlev este ecoul anatomiei mirajului ideologic, așa cum

a propus-o Vaclav Havel în clasicul său eseu asupra "puterii celor fără de putere". Diferența este că Havel nu a participat niciodată la autoreproducerea ideologică a sistemului, nu a pregătit niciodată terenul pentru pedepsirea dizidenților și nu a fost niciodată nevoit să o rupă cu "Biserica" existentă. Ce este atunci această ideologie? Yakovlev, care a funcționat atîția ani ca administrator al "purității ideologice", dă un răspuns clar: "Este o armă a mobilizării psihologice colective în scopul luptei, cuceririi puterii, opresiunii și conducerii. Ea nu derivă din contemplarea lumii, deoarece nu-și propune să contemple nimic sau să descopere ceva. Este pur și simplu satisfăcută de a găsi mijlocul pentru a o influența și conduce".

După cum am spus, partea cea mai problematică a acestei cărți este absența unui cadru structural care ar fi putut să plaseze marxismul și leninismul în contextul culturii politice a Rusiei. Demonii lui Dostoievski au ieșit din catacombele culturii ruse a radicalismului, iar stăpînirea pe care ei o aveau asupra dialecticii occidentale (hegeliene) a fost pe cît de insignifiantă, pe atît de superficială. Punerea de acord asupra trecutului, punerea în lumină a surselor răului radical, așa cum a apărut el în anii stalinismului, necesită o explorare în profunzime, autointerogare, curaj intelectual și vigilență etică.

Realitatea perestroikăi nu a fost avîntul revoluționar pe care și l-a imaginat Yakovlev ci, mai degrabă, așa cum corect susține Zviglianici, ritualul carnavalesc care a permis dispariția formei monologice (ideologice) a discursului. Cartea densă și remarcabil de bine chibzuită a filosofului politic ucrainian Vladimir Zviglianici avansează această interpretare provocatoare a gorbaciovismului și a adevăratei sale semnificații. Folosind cadrul conceptual al teoreticianului literar Mihail Bahtin, el observă uimitoarea paralelă între cultura închisă medievală (din timpul lui François Rabelais) și universul mental strict controlat al lui Homo Sovieticus. Odată ce pretenția omniscienței a fost pusă la îndoială (mai ales prin rîs, satiră, pamflet, comedie, carnaval), s-a creat spațiul pentu creșterea unei culturi a toleranței și individualismului. În interpretarea lui Zviglianici, perestroika ar putea fi văzută ca o renaștere spontană a simțului bucuriei și libertății, pe care o ideologie glacială a încercat să o anihileze. În viziunea faimoasă a lui Bahtin, absolutismul (monologul) este depășit mulțumită carnavalului (ironia, batjocura, rîsul) iar libertatea este posibilă în forma comunicării dialogice. Nu este exact ceea ce Gorbaciov (sau Yakovlev) au avut în minte: distrugerea completă a vechilor tabuuri și evaluarea după noi standarde a valorilor bolșevice. Dar carnavalul a luat amploare iar "preoții" ideologici au trebuit fie să opteze pentru apostazie (precum Yakovlev), fie să părăsească scena (precum Ligaciov). Zviglianici rezumă această evoluție într-un paragraf remarcabil: "paradigma ce susține libertatea universală a omului este pusă în valoare de forțele democratice și liberale. Amestecul ambelor căi era modul de acțiune al lui Garbaciov dinaintea demisiei sale din decembrie 1991 și constituie esența perestroikăi. În conformitate cu metoda clasificării lui Bahtin, Gorbaciov a fost

figura grotescă tipică bolşevicului de carnaval, care doreşte să renoveze socialismul cu ajutorul economiei de piaţă, încercînd astfel să combine ceea ce nu poate sta laolaltă".

S-ar putea să se fi aşteptat prea mult de la Yakovlev: spre deosebire de Zviglianici, formaţia sa conceptuală şi filosofică rămîne dominată de doctrina pe care acum el o respinge hotărît. În ciuda tuturor declaraţiilor sale anti-marxiste, el rămîne încă susţinătorul unei specii vagi de "socialism etic" care ar permite Rusiei să-şi urmeze propria ei "calea a treia". În ceea ce priveşte situaţia dificilă actuală a ţării sale şi a atacului violent asupra instituţiilor şi valorilor democratice, Yakovlev are puţin de spus, exceptînd lamentaţiile privind "lumpenizarea" societăţii post-sovietice. Poate tocmai deoarece carnavalul nu s-a terminat încă şi întrucît el este atît de direct implicat în el, cartea lui Yakovlev nu ar fi putut fi jurnalul politic fascinant pe care el îl datorează contemporanilor săi. Pe de altă parte, cînd o va scrie el va avea cu siguranţă de cîştigat din lectura captivantei şi novatoarei interpretări al lui Zviglianici asupra bolşevismului, stalinismului, perestroikăi şi atîtor alte aventuri ale minţii ruseşti.

**Vladimir Tismăneanu**

**Traducere de *Dan Pavel***

# *Rusia - Moştenirea unui imperiu*

Héléne Carrère d'Encausse, *Imperiul spulberat*, în româneşte de Alina Ungureanu şi *Triumful naţiunilor*, în româneşte de Sofia L.Oprescu, Editura *Remember* - Sic Press Group, Bucureşti, 1993.

Pentru Héléne Carrère d'Encausse, profesor la Institutul de Studii Politice din Paris şi membru al Academiei Franceze, cele două lucrări prezentate acum publicului românesc circumscriu, în timp, un arc al consacrării ştiinţifice ce a impus o evaluare prospectivă fără precedent în literatura de specialitate contemporană. Demersul autoarei, ancorat într-o abordare interdisciplinară complexă, oferă substanţă unui destin istoric pe care îl reprezintă cu acuitate şi deplin respect pentru detaliu şi nuanţă. Urmărind evoluţia Imperiului sovietic de la momentul prăbuşirii ţarismului, d'Encausse realizează o introspecţie fără egal în universul unei Rusii căreia "i-a lipsit incontestabil o societate civilă, pe care puterea nu a lăsat-o niciodată să se nască". Aceste cuvinte rostite cu prilejul unui colocviu, la Paris, în aprilie 1992, exprimau rezultatul unor cercetări aprofundate ale specificului şi istoriei spaţiului rusesc, concretizate încă din 1978 prin apariţia la Editura Flammarion a *Imperiului spulberat*.

Carte interzisă în Uniunea Sovietică, *Imperiul spulberat* anticipează spectaculos deznodământul implacabil pe care analiştii occidentali nu îl vedeau împlinit în acest secol. "Retrăirea istoriei" în închisoarea leninistă a popoarelor, după experienţa dramatică a ţarismului, este esenţială în relevarea cauzelor care vor "dinamita" Imperiul. Organizarea federală a Imperiului, după prăbuşirea ţarilor, nu este decît redimensionarea potenţelor de dominaţie rusă, la care Lenin a adăugat componenta "egalitaristă" în scopul modernizării şi maximizării sistemului imperial. "Amestec de liberalism şi de control, politica naţională dusă de URSS în anii '20 caută să construiască o comunitate nouă, o naţiune sovietică proletară, care să demonstreze că solidaritatea de clasă poate triumfa asupra conştiinţei naţionale" (p. 23). Această "solidaritate de clasă" este moştenirea directă a spiritului dominator rus din epoca ţarilor, care au dominat prin cnut popoarele supuse unei crunte colonizări. De aceea, cultura şi tradiţia rusească vor servi, după elaborarea constituţiei din 1935, unei legitimări impresionante a sistemului sovietic în chiar trecutul istoric al ţarismului, ce fusese atît de categoric repudiat în

1917. Dominaţia rusă, şi drumul ei de la "rău absolut, ulterior rău relativ, apoi rău minim" pînă la percepţia ca "bine absolut" (p.30), par a fi expresia hegeliană a unei autocunoaşteri pe care d'Encausse o oferă cititorilor sub semnul permanentei interogaţii cu privire la sensul devenirii istorice.

Liderii sovietici au considerat colonizarea ţaristă drept un "rău minim", şi apoi un "bine absolut", pentru că ea a "protejat" specificul unui univers ameninţat de "contaminarea" cu virusul societăţii civile de tip occidental. În contrapondere la acest virus, ei au creat mitul descentralizării şi mirajul fuziunii naţiunilor în ceea ce ar fi trebuit să devină ipoteticul "popor sovietic".

O minuţioasă analiză demografică, bazată pe date tehnice şi statistici variate, completează imaginea unei societăţi sovietice marcate de creşterea permanentă a ponderii poporului rus în ansamblul popoarelor din Uniune. Involuţia populaţiei active la scară unională şi migraţiile regionale de populaţii se adaugă la problemele complexe provocate de tentativa eşuată de "uniformizare" a componentelor naţionale ale Imperiului. Forţele integraţioniste, puterea politică şi armata, vor acţiona coerent şi constant pentru "forjarea" poporului sovietic, dar partidul comunist şi armata roşie, ca "instrument privilegiat de integrare naţională" (p. 157), se vor confrunta cu serioase obstacole, rezultate din sporirea în intensitate a proceselor de identificare culturală specifică. Politica de rusificare, mai ales prin învăţămînt, a reuşit să construiască stereotipuri de raportare la cultura "majoritară", determinînd, însă, unele reacţii secundare cu efect în exacerbarea tradiţiilor locale şi contestarea tendinţelor de asimilare forţată. Tradiţiile islamice din societatea sovietică nu au putut fi sufocate de invazia culturii "dominante" şi aceasta este valabil, în general, pentru toate entităţile etnice supuse rusificării. Realitatea unei epoci ce a continuat programul ţarist de cucerire prin limbă şi sabie, rusificarea forţată a popoarelor din arealul de influenţă velicorus şi eşecul, în cele din urmă, al "implantării" în istorie a "poporului sovietic", în ciuda eforturilor constante ale sistemului, au conturat imaginea Imperiului ameninţat de "erezia" naţională. D'Encausse remarca în 1978 că moştenind fatalitatea ce i-a lovit pe ţari, "asemenea Imperiului căruia i-a succedat, statul sovietic pare incapabil să iasă din impasul naţional" (p. 272). Această concluzie avea darul unei premoniţii cu rădăcini adînci în fina cunoaştere a realităţilor sovietice.

*Imperiul spulberat*, atît de strălucit anunţat în 1978, îşi va trăi deznodămîntul pe ruinele statului lui Gorbaciov, legitimînd *Triumful naţiunilor* şi consacrînd forţa de analiză prospectivă a autoarei.

Editată în 1990, *Triumful naţiunilor* surprinde procesul de disoluţie al Imperiului sovietic în complexitatea sa, plasînd nevoia de "regăsire" naţională a popoarelor supuse dominaţiei ruse în centrul "imploziei" care a dezintegrat Uniunea. Încercarea de restructurare a lui Gorbaciov, gîndită în termenii limbajului comunist de lemn, va eşua lamentabil, în ciuda sprijinului unui Occident cucerit de marile concesii făcute de URSS pe plan internaţional.

"Internaţionalizarea" cadrelor în sistemul unional, gîndită de Gorbaciov, adică tentativa de a conduce sistemul prin ruşi şi experienţă rusească, nu a făcut decît să amplifice criza regimului comunist pe care Gorbaciov încerca să-l salveze cu orice preţ.

Funcţia de sistem cea mai relevantă, care decurge din chiar esenţa sistemului comunist, este *corupţia* şi dezvoltarea a ceea ce d'Encausse numeşte Mafiocraţie. Este evident că, în acest context, "corupţia nu este în URSS un fenomen inedit. Orice sistem politic care susţine egalitarismul şi ascunde privilegiile nomenclaturii încurajează abuzurile, traficul şi corupţia (p. 25). Dar URSS este ţara mamă a comunismului şi unul din centrele lumii bipolare. Corupţia instaurată la toate nivelurile unionale devine motor şi motivaţie politică în chiar interiorul proceselor de restructurare iniţiate de Gorbaciov. Corupţia liderilor locali constituie un pretext pentru înlocuirea lor cu ruşi, ca în cazul Kazahstanului şi, deci, prilej pentru rusificare. Reţelele mafiote din Uzbekistan sau Georgia apar ca definitorii pentru un sistem cu potenţele interioare profund afectate de cangrena socială şi pe care "restructurarea" lui Gorbaciov nu îl putea reforma decît cu preţul agravării problemelor politice, ca rezultat al abordării frontale a corupţiei şi Mafiocraţiei din sistem.

Contestarea centrului, pe fondul crizei generale, va duce la acţiuni precum cele din 1986, din Kazahstan, ("Kazahstanul pentru kazahi") sau la declanşarea unor adevărate războaie interetnice precum cele din Nagornîi Karabah, Abhazia, Osetia sau Tadjikistan.

Dacă, iniţial, unii lideri naţionali au sprijinit "perestroika" în confruntarea cu conservatorismul rus, "fronturile populare" apărute peste tot în URSS după modelul ţărilor baltice se vor radicaliza şi vor declanşa bătălia pentru impunerea identităţii naţionale, începînd cu recunoaşterea propriei limbi. În prima linie se vor afla balticii, Moldova şi Uzbekistanul. Situaţia din Moldova (p. 139-141; 154-155; 158-159) este definitorie pentru întregul proces de deşteptare naţională şi este foarte bine surprinsă de autoare: "În această revoluţie a raporturilor interetnice, Moldova s-a arătat cea mai hotărîtă să refuze orice concesie" (p. 158). Impunerea oficială a limbii naţionale şi a alfabetului latin în Moldova a reprezentat un mare eşec pentru Gorbaciov, care dorea un statut de egalitate pentru limba rusă. Proclamarea în serie a suveranităţii republicilor a constituit o lovitură fatală pentru sistemul federalist sovietic. Cei trei stîlpi ai săi, identificaţi de autoare în *justiţie, armată* şi *partidul comunist,* vor fi anihilaţi aproape total ca factori integraţionişti în momentul trecerii la faza imediat următoare, aceea a proclamării independenţei. Gorbaciov este, practic, debordat de evenimente şi Moscova trece la politica de presiuni economice, militare şi politice faţă de republicile "rebele". Însă "modelul baltic" a avut o forţă de contagiune colosală.

În această disoluţie accelerată a sistemului sovietic, ascensiunea naţionalismului rus şi a lui Boris Elţîn anunţă moştenirea imperiului şi, într-un fel, succesiunea. Aşa cum arăta Alexandr Ţipko, pe care d'Encausse îl citează foarte inspirat, "Vilnius se poate

separa de Moscova, e dreptul său. Dar Moscova nu poate părăsi Moscova" (p. 212).

Proiectul unei constituţii amendate şi încercarea lui Gorbaciov de a vorbi republicilor în termeni de *autodeterminare* ca *autogestiune*, sau despre limba rusă ca limbă de stat a întregii URSS, au rămas simple jocuri de cuvinte. Imperiul "se spulbera" şi nimic nu mai putea opri acest proces. Este adevărat că modul în care Moscova controla minorităţile de pe teritoriul republicilor unionale, cu precădere pe cea rusă, anunţa că Imperiul avea moştenitori conştienţi de puterea şi misiunea lor "istorică". Condiţionarea supravieţuirii economice a acestor republici de relaţiile cu Moscova era o a doua dimensiune a dependenţelor create în secole de dominaţie. Apărea evident, deci, că "intransigenţa actuală a naţiunilor nu poate ascunde constrîngerile geografice şi istorice". Dar la momentul cînd Gorbaciov prezenta proiectul de tratat pentru Uniune, în noiembrie 1990, euforia naţiunilor din Imperiu nu mai putea fi stăvilită. Tentativa de a bloca istoria prin lovitura de stat de la 19 august 1991 a grăbit deznodămîntul. La 31 decembrie 1991, URSS era dizolvată.

Foarte interesante sînt evaluările lui d'Encausse, plecînd de la experienţa prăbuşirii URSS, cu privire la raporturile dintre naţionalism şi democraţie. Autoarea consideră că naţionalismul, în Est, nu reprezintă un drum spre barbarie, ci o etapă necesară în drumul spre democraţie, ataşamentul la naţiune fiind propriu omului civilizat şi un progres faţă de societatea primitivă: "În Europa, naţiunea, chiar şi în Est, nu este tribul; a dori cu pasiune consolidarea ei în cadrul unui stat nu presupune alunecarea spre tribalism" (p.258). Am putea fi de acord cu această aserţiune, dar cu precizarea că numai consolidarea naţiunii în dimensiunea ei civică, bazată pe diversitate şi acceptarea pluralismului poate defini Europa civilizată astăzi. Afirmaţia lui d'Encausse că "naţionalismul agresiv şi vindicativ" este inevitabil, în anumite condiţii, ca o etapă în drumul spre democraţie, este greu de acceptat, pentru simplul motiv că lipsa de toleranţă şi refuzul pluralităţii etnice alimentează chiar acel motor al disoluţiei statului pe care naţionalismul ambiţionează să-l consolideze. Drumul spre democraţie nu mai apucă să fie parcurs, pe măsură ce conflictul se adînceşte, iar statul este condamnat să trăiască pe falia explozivă dintre identităţi. Aşa s-a "spulberat" chiar Imperiul sovietic.

După lovitura de stat eşuată din august 1991, profeticele cuvinte ale lui Elţîn anunţau că sfîrşitul URSS nu era cîtuşi de puţin şi sfîrşitul Rusiei, dimpotrivă: "Rusia s-a întors". Constituirea Comunităţii Statelor Independente şi tot ceea ce a urmat confirmă această sintagmă. Rusia, şi istoria împreună cu ea, se întorc pe ruinele Imperiului sovietic.

Scrise într-un ritm alert, cu o dozare sensibilă a detaliului şi un stil epic accesibil unor categorii largi de cititori, cele două lucrări oferă o bogată informaţie ştiinţifică, constituindu-se în una din cele mai ample surse de înţelegere şi explicitare a fenomenelor din spaţiul fostei URSS. Indispensabile cercetătorului avizat, şi extrem de utile cititorului avid de cunoaştere, lucrările

lui Héléne Carrère d'Encausse deschid o abordare dinamică, interdisciplinară a unor procese istorice care au capacitatea de a influenţa hotărîtor evoluţiile în viitor la scară planetară.

Prin cărţile lui d'Encausse, aceste procese devin, în egală măsură, obiect de introspecţie şi sursă de interogaţie cu privire la capacitatea omului de a domina istoria. O istorie care, departe de a se sfîrşi, cum afirma Fukuyama, pare mai degrabă a se întoarce mereu.

**Valentin Stan**

# *Conflictul interpretărilor sau al civilizaţiilor?*

Katherine Verdery, *National Ideology Under Socialism. Identity and Cultural Politics in Ceauşescu's Romania*, Berkeley/Los Angeles/Oxford: University of California Press, 1991, 406 p. (traducerea românească în curs de apariţie la Editura Humanitas)

*Dreptul la memorie. În lectura lui Iordan Chimet*, selecţie şi antologie de Iordan Chimet, 4 volume, Cluj, Editura Dacia, 1992, 1993, vol.I - 448 p., vol.II - 464 p., vol.III - 700 p., vol.IV - 448 p.

Prăbuşirea comunismului sovietic est-european a readus problemele identităţii (etnice, religioase) de-a dreptul pe cîmpurile de luptă sau, în cel mai bun caz, în centrul gîlcevilor teoretice. Regăsirea identităţii sau dobîndirea uneia noi sînt procese complicate, în care elementele formatoare se combină adesea imprevizibil. Ce îi determină pe aceia care sînt "produşii" tipici, "naturali" ai socialismului, foştii utecişti, pionieri sau şoimi să devină altceva sau să redevină ei înşişi? Ce îi determină să devină punkişti sau şovini, membrii ai comunităţii Hare Krishna sau emigranţi? Autoidentificarea. *National Identity Under Socialism* şi *Dreptul la memorie* au o temă comună: auto-identificarea. Cele două cărţi au fost însă întocmite cu intenţia de a plasa acelaşi fenomen în sisteme de referinţă extrem de diferite.

Katherine Verdery este o distinsă *American researcher*, şefă a catedrei de antropologie la Johns Hopkins University din Baltimore (Maryland) care a petrecut o perioadă îndelungată în România făcînd cercetări de teren, în special în Transilvania. A publicat în Statele Unite două cărţi, ambele despre România. Prima, *Transylvanian Villagers. Three Centuries of Political, Economic, and Ethic Change* (1983), a provocat reacţia vehementă a cercurilor protocroniste şi a celor marxist-naţionaliste. Însă nemulţumirea acestora nu a fost suficientă pentru a compromite pe autoare în ochii autorităţilor. Cărţile altor cercetători americani, Kenneth Jowitt şi Daniel Chirot,[1] în care expertiza de *political scientist* intrase în conflict direct cu dogmele oficiale comuniste, făcuseră din autorii lor *personae non grata* în România şi duşmani personali ai regimului. În schimbul privilegiului de a i se tolera continuarea cercetărilor de teren, Verdery a preferat să nu supere autorităţile române nici prin activitatea ştiinţifică şi nici prin vreo atitudine civică de condamnare sau dezacord. Totuşi, ea nu a putut rezista tentaţiei de a-şi face public dezacordul, publicînd

în 1987 un articol sub pseudonim[2]. După decembrie 1989, cercetătorea americană a avut şansa de a-şi exprima deschis opiniile, continuînd în acelaşi timp munca de teren, îndeobşte în zona rurală transilvăneană. *National Ideology Under Socialism* este şi continuarea explicită a polemicii cu protocroniştii, majoritatea vîrfuri de lance ale fundamentalismului etnic românesc postcomunist.

Cartea lui Verdery este o admirabilă analiză a politicii culturale comuniste şi a modului în care aceasta a ajuns să recicleze mecanismele de definire a identităţii naţionale. Arhitectura lui *National Identity* este o demonstraţie de păstrare a unei echilibrate balanţe între cadrul conceptual, metodologic şi partea rezervată "studiilor de caz". Spre deosebire de multe cărţi din literatura ştiinţelor sociale şi politice, ale căror carenţe provin din folosirea necritică a limbajului de specialitate, autoarea îşi defineşte cu grijă terminologia, după o atentă şi exhaustivă parcurgere a scrierilor semnificative; astfel, fiecare termen (cum ar fi ideologie, legitimitate, hegemonie, intelectuali, politica culturii, naţiune, socialism, etc.) devine operaţional în cadrul unei metodologii antropologice de cercetare, care îmbină lectura textelor cu "munca de teren": "Cercetarea de teren situează textele însele în interiorul contextului unui set de relaţii sociale. Ea substituie relaţiei <<text-cititor (analist)>> o întreagă reţea de relaţii între producătorii de texte - care sînt de asemeni cititori unii altora - şi instituţiile cărora ei le aparţin; toate acestea comportă o relaţie cu lumea <<cititorului (analistului)>>" (p.20). Prin urmare, unitatea de analiză nu sînt textele, ci "cîmpul relaţiilor sociale în interiorul căruia textele sînt generate, consumate şi comentate în alte texte". Consecinţa este importantă, întrucît metoda permite cercetătorului să vadă clar "modurile în care discursurile textualizate constituie şi alterează simultan natura puterii şi exerciţiul său". Îmbinînd lectura textelor "lipsite de viaţă" cu interviurile făcute cu autorii acestor texte Verdery reuneşte într-o coerenţă explicativă sferele separate ale "simbolicului" şi acţiunilor din cîmpul relaţiilor sociale. Dificultăţile unei astfel de abordări sînt acelea care decurg întotdeauna cînd se pune problema: care teorie este mai adecvată atunci cînd trebuie descrisă şi explicată realitatea, cea a adevărului - corespondenţă sau teoria adevărului - coerenţă?

Pentru a explica modul particular în care conceptul de naţiune, laolaltă cu producătorii şi transmiţătorii lui, ocupă centrul politicii intelectuale, ba chiar al întregii politici în socialism, ca luptă pentru influenţă şi putere, antropologul american face recurs la teoriile cu privire la natura socialismului. Este semnificativă mărturisirea autoarei privind preferinţele ei în enorma bibliografie a naturii sistemelor socialiste şi a mecanismelor fundamentale ale acestora: "predilecţia mea pentru teoriile socialismului este <<indigenistă>>: apreciez că teoreticienii cei mai buni sînt <<nativii>> sofisticaţi, care deţin fapte mai bune decît *outsider*-ii" (p.74). Spre deosebire de ştiinţele naturii, unde acurateţea cercetării este garantată de păstrarea distanţei, a obiectivităţii cercetătorului (cu amendamentul "principiului indeterminării" al lui Heisenberg), în

ştiinţele sociale, handicapul celui din afară este decisiv în a prescrie limite interpretative. La fel se întîmplă în încercarea lui Verdery de a-şi înţelege propriul obiect de studiu (cu amendamentul că autoarea a făcut eforturi serioase pentru a fi "admisă" ca un *insider*). Teoriile pe care Verdery le preferă[3] afirmă că principiul legitimator al socialismului este "redistribuţia raţională", adică ideologia prin intermediul căreia aparatul birocratic îşi justifica însuşirea surplusului de producţie şi alocarea sa conform priorităţilor stabilite de partid. Esenţială era aducerea sub puterea de redistribuţie şi de alocare a partidului a acelor resurse care generează mai multe resurse. Aceleaşi mecanisme funcţionau în producerea şi controlul semnificaţiilor, ca şi a discursului în cadrul politicii culturale. Teza lui Verdery este că "Naţiunea" şi definirea identităţii naţionale au devenit atît o parte componentă a controlului "coercitiv şi simbolic ideologic" al partidului, cît şi a luptelor dintre intelectuali, controlul acestui discurs fiind crucial pentru ca ei să-şi asigure şi protejeze puterea, influenţa, resursele.

Întreaga demonstraţie a cărţii (susţinută de studiile de caz privind "elitismul", "dogmatismul şi indigenizarea marxismului" - Eminescu ca proto-marxist, protocronismul, rescrierea istoriei, răscoala lui Horia, "şcoala" lui Noica) este făcută în scopul validării concluziei că prin luptele şi argumentele lor privind identitatea naţională intelectualii nu au făcut decît să consolideze teza oficială cu privire la rolul naţiunii. Deci, intelectualii ar fi fost astfel reduşi la un comportament unic de reproducere potenţială a valorilor sistemului. Deşi admite că "puterea a fost servită mai mult de întrebuinţările la care unii au împins-o (Naţiunea) decît de ideologia naţională însăşi" (p.313), autoarea avansează teza că intelectualii ar fi lucrat împreună la opera de producere simbolică a Naţiunii, deopotrivă în perioada precomunistă şi în epoca Ceauşescu.

Este greu de apreciat dacă viciul de construcţie al cărţii provine din viciul hermeneutic sau viceversa; Popper ar fi spus că "observaţiile urmează ipotezelor", deci construcţia interpretării, în conformitate cu "teoria lanternă a ştiinţei".[4] Prin urmare, dacă este să-l credem pe Popper, viciul de construcţie al cărţii vine din aceea că ea este concepută pentru a demonstra o teză falsă: anume că atotputernicul simbol al Naţiunii nu ar fi fost atît un mijloc de legitimare a partidului comunist, cît obiectul unei lupte pentru putere între intelectuali. Cu alte cuvinte, competiţia dintre critici şi istorici literari, dintre sociologi, filosofi, istorici, dintre toţi aceştia şi partidul unic, ar fi fost o competiţie asupra definirii şi deci a controlului "identităţii naţionale". Există o doză de adevăr în observaţiile lui Verdery; falsitatea tezei sale provine dintr-o nepermisă generalizare a inducţiei. Aria de extindere a fenomenului descris de ea era extrem de limitată. Simplificarea metodologică şi explicativă vine din metonimizarea obiectului de studiu, din luarea părţii drept întreg. Sînt două modalităţi esenţiale pentru a susţine afirmaţia: arătînd restrîngerea fenomenului şi subliniind relevanţa parţială, ambiguă a "cazurilor" analizate.

În mod indiscutabil, au existat creatori individuali şi uniuni de creaţie care au plătit "tributul" simbolic faţă de putere; cu toate acestea, scriitorii, artiştii plastici, cineaştii şi oamenii de teatru, arhitecţii, muzicienii aveau alte preocupări decît cele privind subiectul identităţii etnice, care nu erau altele decît aceleaşi preocupări stilistice, tematice, naratologice, de expresie cu ale confraţilor lor de pretutindeni în lume. Deosebirea faţă de aceştia din urmă venea din restrîngerea inevitabilă a posibilităţilor lor de exprimare. În ceea ce-i priveşte pe intelectualii din ramurile mai teoretice, filosofii, istoricii, sociologii, criticii şi istoricii de artă aveau cel mai adesea preocupările legate de orientările propriilor discipline. Problema lor era dacă să accepte sau nu compromisul de a integra în discursul lor referirea mai mult sau mai puţin formală la ideologia oficială. Lucrul se poate verifica în activitatea publicistică din revistele literare şi cele de specialitate, din cărţile publicate sau nepublicate, din tezele de licenţă sau de doctorat: întîlnim în ele diversitatea preocupărilor disciplinelor însele. Datorită fluctuaţiilor din politica sau doctrina oficială, controlul avea severităţi tot mai mari sau erau eliminate subiectele şi autorii care nu îşi plăteau tributul. Fapt este că puţini au fost aceia care s-au amestecat în disputele cu protocroniştii privind ideea naţională, fie din lipsă de interes fie pentru că aceştia nu erau percepuţi ca o ameninţare. Cei care s-au amestecat în dispute cu protocroniştii au făcut-o pentru a nu permite creşterea influenţei lor (Verdery însăşi observă rolul restrîns al protocroniştilor chiar în Uniunea Scriitorilor). Adevărul este că identitatea religioasă s-a aflat într-o situaţie mult mai gravă în socialism, iar ameninţarea şi reprimarea afectau toate grupurile etnice.[5]

Sînt capitole magistrale în cartea lui Katherine Verdery. Cel despre protocronişti va rămîne unul de referinţă pentru studiul perioadei comuniste şi înţelegerea a ceea ce se întîmplă în momentul politic şi intelectual actual din România. La fel de util este şi capitolul "Antecedents: National Ideology and Cultural Politics in Presocialist Romania", care fixează cadrul istoric, conceptual şi metodologic al formării ideologiei naţionalismului românesc şi al studierii sale (cu toate că el a provocat analize dintre cele mai critice în Ungaria[6]). Pe bună dreptate observă autoarea că perioada cea mai intensă, de consolidare a ideologiei naţionalismului românesc a fost între cele două războaie mondiale, perioadă căreia ea îi acordă o importanţă deosebită. Într-un fel, ea este împinsă spre riscul unei astfel de întreprinderi, întrucît nevoile propriei sale cercetări o silesc să încerce umplerea golului rezultat din inexistenţa unei analize socio-istorice a formării ideologiei naţionale a României (p.29). Efortul lui Verdery este remarcabil, însă unilateral: ea nu analizează decît discursul ideologc al autoidentificării, ignorînd atît imperativul metodologic al corelării punctelor de vedere într-o perspectivă interdisciplinară, pluralistă, cît şi pe acela al individualizării obiectului de studiu. Rezultatul este o contraperformanţă, întrucît antropologul american nu vede nici copacii, nici pădurea.

Verdery observă corect că începînd de la cronicari şi pînă la constituirea mişcărilor naţionale (sec.XVII-XIX) persoanele active în viaţa intelectuală şi politică serveau ca purtători de cuvînt ai Naţiunii, conferind argumentelor politice o anumită greutate specifică dată de noţiunile privind identitatea românească. Era un discurs performat în mare parte în opoziţie faţă de deţinătorii reali ai puterii, Naţiunea fiind un "construct socio-simbolic" produs "ca un contradiscurs la exerciţiul autorităţii", pentru ca în final să se producă o alăturare între discursul naţional şi autoritate (p.40-41). Enormele dezavantaje ale analizei verderyene a discursului ideologic al autoidentificării etnice decurg deopotrivă din ignorarea istoriei ideilor politice (în lume) şi a realităţilor geopolitice şi istorice (europene şi mondiale). Deşi uriaşă, bibliografia lui Verdery este totuşi unilaterală.

Discursul autoidentificării etnice s-a produs în contextul mai larg al revoltei iluministe, care a condus la revoluţiile europene şi americane, în care teoriile dreptului natural sau divin au fost un element crucial. Nu există la Verdery nici cea mai mică aluzie la scrierile lui Leo Strauss, de pildă; la fel, este ignorată întreaga tendinţă teoretică de cercetare a autodefinirii etnice în termenii revoltei romantice, a rolului culturilor mici şi a naţionalismului ca forţă politică a emancipării civice, pe linia unor Giambattista Vico şi Gotfried Herder, aşa cum a fost ea pusă în valoare de Isaiah Berlin, în special în lucrări precum *The Crooked Timber of Humanity* sau *Against the Current*. De altfel, Verdery nici nu pomeneşte despre faptul că fruntaşii politici români ai revoluţiilor de la 1848, ai Unirii Principatelor şi cîştigării Idependenţei faţă de Imperiul Otoman, cei care au iniţiat "constructul socio-simbolic" al Naţiunii erau francmasoni, europeni, cosmopoliţi şi naţionalişti în acelaşi timp, ceea ce aşeza naţionalismul românesc pe aceleaşi coordonate ideologice cu naţionalismele francez, german, italian, polonez, maghiar etc. O altă lacună majoră este lipsa referirilor la semnificaţia geopolitică şi geostrategică a opoziţiei faţă de "deţinătorii reali ai puterii", adică faţă de marile imperii autoritare şi monarhii lor autocraţi.

Tăietura epistemologică practicată de Verdery surprinde esenţialul procesului autoidentificării: felul în care se construieşte ideologia naţională pentru a deveni hegemonică, opţiunea occidental-oriental ca avînd semnificaţia opţiunii între programe politice pentru sau contra industrializării capitaliste, edificarea unei relaţii cu clasele de jos, cu ţăranii precum şi consolidarea anumitor valori şi practici în interiorul structurilor instituţionale (pp. 70-71). Dar de aici şi pînă la a afirma că s-a construit astfel "un spaţiu simbolic unitar (Naţiunea) care a negat diversitatea" este o cale lungă. Verdery se hazardează chiar să emită aprecierea că nimeni nu s-a întrebat vreodată dacă "Există vreun asemenea lucru precum <<poporul român>>?". Din simpla consultare a bibliografiei reiese că autoarea nu a avut ştire de existenţa unor abordări critice şi în sensul diversităţii. Antologia lui Chimet umple din plin acest gol problematic şi bibliografic.

Surprinzătoare este lipsa de insistenţă a autoarei faţă de aspectele cu adevărat malefice ale autoidentificării etnice la români. Deşi face observaţia corectă a distincţiei dintre formele de manifestare ale naţionalismului înainte (cînd mai existau români în afara graniţelor) şi după (cînd devine represiv faţă de minorităţi) primul război mondial, Verdery nu analizează fundamentalismul etnic, ortodoxist, radicalismul naţionalist de dreapta şi doctrina statului naţional totalitar[7], care şi-au găsit expresia în legislaţia rasistă, antisemită, în complicitatea la "soluţia finală" îndeplinită în Transnistria. Omisiunea este crucială chiar pentru înţelegerea subiectului cărţii lui Verdery: aşa cum au arătat mai mulţi analişti (Vladimir Tismăneanu şi Dorin Tudoran, Alexandru George şi chiar autorul rîndurilor de faţă), regimul Ceauşist nu a constat în reintrarea în "normalitatea" (presupusă de autoare) a discursului şi constructului simbolic despre Naţiune, ci a fost un regim totalitar, naţional-socialist-stalinist, adică o combinaţie între cultura politică a radicalismelor de dreapta şi de stînga, în care naţionalismul şi-a găsit un loc funcţional. Este astfel complet invalidată una dintre ipotezele fundamentale ale cărţii lui Verdery, anume că încorporarea oficială a discursului naţionalist "a subminat realitatea socială a unui regim <<marxist>>" şi că "efectul total (obţinut) de toţi aceşti intelectuali construind Naţiunea - fie în mod inovator precum protocroniştii, fie defensiv precum ceilalţi - a fost că discursul naţional l-a îngenuncheat pe cel marxist" (p.314). N-a fost vorba de nici o îngenunchere a marxismului de către naţionalism, ci de o combinaţie între anumite elemente din cele două radicalisme, al cărei efect a fost cîştigarea unei legitimităţi prin apelul la o majoritate a populaţiei sedusă de ambele extremisme.[8]

Partea cea mai provocatoare a cărţii este capitolul "The <<School>> of Philosopher Constantin Noica". Pentru cei care l-au cunoscut îndeaproape (mult mai mulţi şi mai diverşi decît eşantionul selectat de Verdery), dintre care unii i-au studiat şi opera, portretul lui Noica apare ca o caricatură. Autoarea mărturiseşte singură într-o notă (p.358) că a avut "două întîlniri scurte cu Noica, în vara lui 1987, totalizînd cam două ore şi jumătate, înainte de a citi vreuna din aceste opere", în timp ce altora le-a fost extrem de dificil să-l înţeleagă pe filosof după mulţi ani petrecuţi lîngă el. Pe de altă parte, bibliografia Noica este sever limitată, cuprinzînd cîteva titluri care să întărească ipoteza participării unor nume a intelectualilor români la discursul despre naţiune. Dacă autoarea americană ar fi citit opera lui Noica, sau dacă l-ar fi ascultat măcar mai mult, ar fi descoperit că pentru filosoful de la Păltiniş existau cel puţin douăzeci de subiecte cu mult mai importante decît naţiunea: Dumnezeu; relaţia Unu-multiplu; dialogul *Parmenide* de Platon; Platon el însuşi; dialogurile lui Platon; categoriile lui Aristotel; Aristotel în persoană; Hegel; Kant; relaţia individual-determinaţie-general; elaborarea unei ontologii; edificarea unei logici hermeneutice etc. Este adevărat că Noica a acordat o atenţie specială limbii române. O făcea însă pentru că era principalul său mijloc de expresie, pe care îl stăpînea perfect (deşi era

capabil să scrie şi în germană, franceză, sau engleză, nu însă perfect). Orice student la filosofie sau chiar un filolog cu un orizont mai larg de înţelegere îşi dă seama ce importantă este problema Limbajului şi a Cuvîntului (scrise cu literă mare sau mică) începînd cu *Biblia* (în *Facerea* şi în *Ioan*) sau cu Logos-ul în filosofia greacă şi terminînd cu ideea legăturii dintre Fiinţă şi limbaj la Heidegger, sau cu analiza limbajului în filosofia analitică. Însă Noica îşi pune exact aceleaşi probleme în legătură cu limba greacă veche sau cu limba germană, el fiind unul dintre promotorii ideii că nu poţi filosofa fără a stăpîni perfect aceste limbi; în paralel, el îşi punea problema dacă limba română poate ajunge la acelaşi grad de perfecţiune filosofică, lucru ce ar fi constituit o condiţie *sine-qua-non* pentru o dimensiune ontologică a limbii.

Comentariul cu privire la apropierea dintre Noica şi protocronişti, la iluziile pe care el şi le făcea în legătură cu posibilităţile de a apela la autorităţile centrale sau locale pentru a-i ajuta pe tineri, precum şi toate celelalte ignoră multe din faţetele personalităţii şi operei lui Noica. Printre altele, un text fundamental precum *Rugaţi-vă pentru fratele Alexandru!*, scris de Noica în urma anilor petrecuţi în puşcărie. Cu toate că Noica a fost cel mai puţin implicat în susţinerea Mişcării Legionare şi a Căpitanului (în comparaţie cu Mircea Eliade şi Emil Cioran), la el se pune într-un mod mai acut problema unor cărţi precum *The Political Ontology of Martin Heidegger* de Pierre Bourdieu sau cele apărute în America, din cauza asemănărilor cu opera lui Heidegger.

Oricîte obiecţii s-ar putea aduce, *National Ideology Under Socialism. Identity and Cultural Politics in Ceauşescu's Romania* rămîne un ghid indispensabil pentru înţelegerea actualelor dezbateri intelectuale şi politice: o parte însemnată din energii sînt astăzi cheltuite pentru a construi conceptul de Naţiune, iar multe dintre personaje se manifestă pe scena politică în prezent în explicitul propriei personalităţi. Este un ghid cu atît mai preţios cu cît în România nu s-au scris de fapt cărţi comparabile, iar cercetările unor savanţi occidentali sînt atît de rare. Revenind la preferinţa autoarei pentru cercetările unor savanţi de origine "indigenă", care ar fi mult mai pertinente, cred că în înţelegerea unor astfel de fenomene trebuie să păstrăm o balanţă între abordările indigene şi cele venite din afară. Antologia lui Iordan Chimet este un astfel de revers al cercetării autoidentificării etnice a românilor.

Spre deosebire de autoarea americană, care în text, subtext, în note şi în bibliografie furnizează recenzentului toate datele despre sine (la care se adaugă şi contribuţia editorului) despre autorul român nu aflăm nimic din cele patru volume ale antologiei sale. Ca şi *National Identity Under Socialism*, antologia lui Iordan Chimet a fost întocmită înainte de revoluţie. După mărturisirile antologatorului, *Dreptul la memorie* a fost depusă la Editura Eminescu în 1971, iar "după 5 ani de discuţii şi pertractări sterile, în 1976 plecarea la tipografie, care părea să fie asigurată în ceasul al 12-lea, a fost condiţionată de unele minime modificări în structura cărţii". Ceea ce spune Chimet în continuare este

simptomatic pentru soarta culturii în timpul regimului comunist ceaușist: "Nu erau minime, erau fundamentale. Miza acestui proiect trebuia să rămînă ca la început, *totul* sau *nimic*. Nici o intervenție, nici o concesie, nici o alterare care ar fi putut schimba sensurile prime nu puteau fi acceptate. Rezultatul final a fost așadar *nimic* și încă un manuscris a fost îngropat în tăcere în cimitirul elefanților, invizibil marelui public, unde atîția dintre noi și-au îngropat cadavrele de hîrtie ale viselor lor". (Vol. I, p. 12).

Conform ipotezelor verderyene, antologia lui Iordan Chimet ar fi trebuit să apară, mai ales că reintroducea în circuit cele mai semnificative contribuții la elaborarea constructului socio-simbolic de Națiune. Or, așa cum relatează editorul ontologiei în "Cuvîntul înainte" din 1990, exact în perioada analizată de Verdery lui și altora le fusese imposibil să reimplanteze "în circuitul cultural problematica fundamentală a identității românești enunțată de cele 3-4 generații mari din prima jumătate a secolului nostru, care putuseră gîndi liber și vorbi liber" (vol.I, p.6). După cum vom vedea însă, dezbaterea cu privire la identitate era atît de complexă, cu puncte de vedere contradictorii, dintre care multe pur și simplu răsturnau toate dogmele naționaliste și miturile fundamentale. Or, ideologia național-stalinistă nu efectuase decît un decupaj extrem de îngust, selectînd mai mult contribuțiile culturii politice radicale de dreapta, care în antologia lui Chimet nu figurează decît fragmente, prin elita intelectuală, cu ambiguitățile ei, parțial europocentrice, parțial cosmopolite. Selecția făcută de Chimet acordă un spațiu extrem de larg tendinței critice în discutarea identității, ceea ce nu putea conveni propagandei comuniste.

Într-una dintre numeroasele note introductive la diferitele părți sau capitole ale cărții, editorul explică cum "spiritul critic" românesc din perioada interbelică a trecut la demitologizarea "temelor spiritualității naționale", la punerea sub semnul îndoielii a întregului discurs cu privire la Națiune: "Spiritul critic... își începe propria sa operație de verificare a consensului cultural abia afirmat. Nici o axiomă nu a fost admisă la masa dezbaterii publice, nici o restricție permisă, nici o revelație care să refuze confruntarea cu argumentele contrarii și cu probele oferite de existența istorică. Mediile cărturărești ale epocii se divid spontan și aproape simetric în două tabere distincte: *tradiționaliștii* și *modernistii*. Dialogul propriu-zis abia atunci poate începe". (Vol. IV, p. 5). Din felul în care Chimet descrie tezele taberei tradiționaliste ("nostalgie față de trecutul exemplar", sacrul, mitul satului ca "centru spațial al Obîrșiilor sacre", dialogul cu divinitatea mijlocit de biserica ortodoxă, contestarea Occidentului "ca inadecvat psihologiei naționale, poziției geopolitice ca și destinului nostru în general", "procesul românizării cosmosului") și pe cele ale taberei moderniste, raționaliste (care "nu era lipsită nici de acele bune temeiuri pe care i le punea la dispoziție inteligența critică, nici de intoleranța sa nesuferită față de categoriile prea vehement afirmate ale sensibilității etnice"), reiese clar că poziția sa este a unui "naționalist luminat" și tolerant. El recunoaște totuși legitimitatea demersului modernist, explicînd-o însă

printr-o concordanţă cu sursele mitologiei naţionale; astfel, prima operaţie a taberei moderniste (avîndu-i ca lideri spirituali pe Rădulescu Motru şi Eugen Lovinescu) "a fost de a-şi exprima rezervele faţă de veridicitatea tabloului edenic al începuturilor. Paradoxul era că spiritul contestatar al raţiunii critice se întîlnea în această privinţă cu punctul de vedere al creatorilor înşişi ai marilor modele venerate, *Miorița* şi *Meşterul Manole*, care îşi depozitaseră în operă, în chip ocult, o oarecare suspiciune faţă de arhitecturile feerice ale Paradisului originar" (Vol.IV, p.7).

Pe de altă parte însă, Chimet sesizează lucid fenomenul "narcisismului colectiv", care constă în "dilatarea exacerbată a personalităţii, inflamarea egoului naţional, răzbunarea complexelor de inferioritate provenite dintr-un trecut nu întotdeauna lesne de descifrat, activizarea pe trasee deviate a unor energii pînă atunci reprimate sau, oricum, ţinute sub control ferm, spre scopuri în final, ostile vieţii". (Vol.III, p.6). Poate fi identificată aici atitudinea deghizată retoric (sub imperativele cenzurii timpului) de condamnare a radicalismului politic de dreapta care , în forma sa politico-militară, a dus la colaborarea cu naziştii în aplicarea de către aceştia a "soluţiei finale" în "problema evreiască". Tocmai de aceea autorul antologiei selectează cu grijă textele antifundamentaliste: "Şi ca o dovadă că acea primă dezbatere stătea sub semnul generos al lucidităţii atotcuprinzătoare şi al curajului etic este faptul că au fost destule personalităţi care au avut temeritatea de a include şi defectele cele mai evidente în portretul-robot al sufletului românesc" (Vol.III, p.7).

Alcătuirea antologiei lui Chimet reflectă polaritatea tradiţionalism-modernism atît în plan sincronic, cît şi în planul devenirii istorice. Structura antologiei este următoarea:

- primul volum se intitulează *Cuvintele fundamentale şi Miturile*, partea întîia cuprinzînd conferinţele radiofonice ale lui Nicolae Iorga cu privire la cuvintele vocabularului esenţial al identităţii (temă preluată şi de Noica mai tîrziu), precum şi interpretările cele mai influente ale *Mioriţei* (de la Vasile Alecsandri, Alexandru Odobescu şi Duiliu Zamfirescu pînă la Lucian Blaga, dar şi H.H. Stahl, E.Lovinescu şi Mircea Eliade) şi ale *Meşterului Manole* (de la Moses Gaster la Mircea Eliade şi Blaga);

- al doilea volum, intitulat *Intrarea în Lumea Modernă*, considerînd că "prima expresie a identităţii româneşti" se constituise în forma tradiţională a mitului şi a "culturii populare exemplare", arată că a doua expresie ar fi "Intrarea în civilizaţie ... Intrarea în Lumea Modernă, în fine, Intrarea în Europa". Cel de-al doilea proces "a solicitat însă şi edificarea altor instrumente ale Progresului mai adaptate noilor condiţii ale timpului, adică Instituţiile: Academia, Universitatea, Şcoala în general, Presa, Structura politică, Structura religioasă, Cultura şi Ştiinţa" (Vol.II, p.6). Interesant este că Chimet încearcă să păstreze un echilibru între semnăturile şi temele prezente, în subcapitolul "Sistemul politic" fiind incluse prezentări ale doctrinelor

ţărăniste (Virgil Madgearu), conservatoare (Al. Marghiloman), liberală (I.G. Duca) şi neoliberală (Mihail Manoilescu), naţionaliste (Nicolae Iorga), umanistă (Ilie Moscovici), sindicalistă (Nae Ionescu), anarhistă (Nicolae Petrescu), în timp ce textul despre "Problema minorităţilor" este semnat de Iuliu Maniu. Volumul mai cuprinde şi subcapitolul "Personalităţile reprezentative" (cu texte de Şt. Zeletin şi Camil Petrescu);

- *Dialog despre identitatea românească,* cel de-al treilea volum, cuprinde aceeaşi problemă văzută din "unghiul etnic", "unghiul juridic", "unghiul filosofic", "unghiul culturii populare", "perspectiva estetică" şi "unghiul critic". Este volumul cel mai divers şi mai consistent, ca multe texte de autori diferiţi, în care argumentele pro şi contra alternează cu repeziciune;

- în sfîrşit, volumul *Certitudini, îndoieli, confruntări* structurează dilemele autoidentificării etnice pe cîteva opţiuni esenţiale: "Nostalgia originilor, cătarea modelelor, diversitatea opţiunilor", "Între sat şi oraş", "Tradiţionalism-modernism", "Orient sau Occident"? "Orientalism sau europeism"? "Europeism sau românism"?, "Ortodoxism? Misticism? Ateism?". Un loc important îl ocupă problemele spiritualităţii şi ale "noii generaţii" (cu o discuţie în jurul "generaţiei de la 1927", definită de liderul ei, Mircea Eliade şi contestată sau susţinută de cîţiva dintre cei mai străluciţi intelectuali ai epocii).

Înainte de a critica, trebuie spus că principala calitate a antologiei lui Chimet constă în selecţia făcută: sînt puse la dispoziţia specialiştilor, (şi a opiniei publice) instrumentele de lucru absolut necesare punerii în temă asupra discuţiei identitate etnică românească/integrare europeană exact pînă la stadiul întrerupt violent prin instaurarea comunismului, nefiresc prelungit de Dej şi Ceauşescu în trăsăturile sale staliniste. Numai comparînd-o cu complexitatea dezbaterii interbelice, putem înţelege primitivitatea fazei naţional-comuniste a "recuperării" trecutului, cu stupidităţile ei protocroniste, cu reinterpretarea istoriei naţionale şi a istoriei mondiale în termeni de o precaritate spirituală şi conceptuală abia acum evidente. Deşi alcătuită acum mai bine de 20 de ani, selecţia lui Chimet rezistă imperativelor actualităţii.

Marile defecte ale antologiei vin din comentariile editorului. În comparaţie cu erudiţia teoretică şi subtilitatea metodologică etalate de Katherine Verdery, Iordan Chimet pare a fi rămas la vîrsta conceptuală a adolescenţei, cînd sentimentele coplesesc raţiunea, iar metaforele ţin locul silogismului. Trecînd peste retorica disimulării semnificaţiei explicite, deranjează la Iordan Chimet afişarea empatiei faţă de texte şi autori, cu o preferinţă evidentă şi o identificare slugarnică faţă de autorităţile culturale care s-au implicat în definirea coordonatelor fundamentale ale naţionalismului românesc. Dacă s-ar fi inclus pe sine în antologie, poate că ar mai fi avut o scuză, situarea lui Chimet însă pe înălţimea strategică a antologatorului îl pun în situaţia de a fi judecat cu criteriile obiectivităţii şi detaşării.

Identificarea afectivă cu "obîrşiile sacre" îl îndeamnă pe editor să confişte chiar şi revizionismul

modernist, pentru a-l subordona fundamentalismului tradiţionalist: "Cadrul cvasicelest al Obîrşiilor sacre nu putea fi în nici un fel diminuat sau ocultat, constituind temelia principală a mitologiei naţionale, dar întrucît era destinat să influenţeze viaţa colectivă ulterioară, necesita ample rectificări şi migăloase măsurători" (Vol.III,p.7). Deşi încearcă reconcilierea tradiţionalism-modernism, răspunsul lui Chimet nu este decît reflexul metaforic al unui mod de înţelegere metafizic (în sensul mitologizant): "ar fi putut exista o concluzie la care să adere amîndouă taberele, se putea ajunge la o încheiere, la un asemenea dialog care încercase să cuprindă totul, sufletul şi destinul unui popor? Ar fi putut fi fixată viaţa spiritului, cu neliniştile, mutaţiile, misterele şi, de ce nu, cu inconsecvenţele sale inexplicabile dar inerente, într-o formulă lapidară, exactă ca o teoremă matematică, cum s-a dorit de unii şi de alţii? Noi, cei de mai tîrziu, ştim că proiectul era imposibil"(Vol.III, p.8).

Tentativele de a elimina problema autoidentificării etnice atît din cîmpul ştiinţelor sociale, cît şi din viaţa politică internaţională, precum şi rezistenţele născute de aici, ne arată faptul că nu avem de-a face cu o falsă problemă. Este vorba însă de un mod eronat de a pune problema şi de a o conceptualiza.

Discuţiile cu privire la identitate (etnică, religioasă, culturală, sexuală) şi la naţionalism se desfăşoară pe un plan conceptual ale cărui aporii au ieşit la iveală încă de acum două milenii şi jumătate. Asemănarea cu momentul iniţial al structurării "iubirii de înţelepciune", ca discurs profesionalizat, vine din aceea că filosofia şi ştiinţele sociale ale modernităţii extenuate (i.e., ale postmodernităţii) trec printr-o agitată schimbare a paradigmelor. Ca şi atunci - cînd se trecea de la barbarie la civilizaţie, de la anarhie la legalitate - în prezent, transmutarea paradigmelor are loc în paralel cu mutaţii social-politice. Paradigmele trec, aporiile rămîn. Nici după ultimele trei secole de spectaculoase inovaţii conceptuale şi metodologice, de riguroase exerciţii criticiste şi analitice, tot nu s-a reuşit eliminarea antinomiilor care decurgeau din controversa conceptuală şi politică dintre Platon şi sofişti: cea cu privire la *nomos* şi *physis*. Iniţiaţii ştiu că este vorba despre cearta legitimităţilor, a întemeierii limbajului, moralităţii şi legilor. În mod tradiţional, doctrinele şi ideologiile universaliste (cu variantele lor utopice, cosmopolite, internaţionaliste, ba chiar imperialiste) au invocat o legitimitate de tip *physis*, cu accente ontologice, sau pe linia teoriilor dreptului natural şi divin; doctrinele şi ideologiile particulariste (cu variantele lor relativiste, localiste, naţionaliste) au invocat o legitimitate de tip *nomos*, cu accente convenţionaliste sau contractualiste. După cum arăta Leo Strauss[9], atacurile pozitiviste, istoriciste sau relativiste asupra paradigmelor universaliste din filosofie şi ştiinţele sociale, în special asupra teoriei dreptului natural, au avut consecinţe catastrofale în plan politic. Exemplul cel mai izbitor este Germania, care a dat tonul revoluţiei paradigmelor, şi unde în plan politic (ca urmare a renunţării deliberate la "balastul" moral al antichităţii - vezi H. Arendt) s-a ajuns la Holocaust. Pentru

discuţia noastră, să reţinem avertismentul adresat de Leo Strauss Americii - ţara cea mai democratică din lume, a cărei "Declaraţie de Independenţă" este fundamentată pe teoriile dreptului natural şi divin - pentru influenţa devastatoare asupra ei a filosofiei germane; după părerea lui Strauss, aceasta echivala cu revanşa învinşilor asupra învingătorilor în marele război.

La regîndirea coordonatelor exerciţiului legitimator s-a ajuns şi datorită unei desfăşurări a faptelor şi ideilor: prin eşecul utopiilor universaliste, al experimentelor totalitare. Altă menţiune care merită reţinută în acest context, este că înfrîngerea fascismului nu s-a petrecut decît pe cîmpul de luptă, în timp ce comunismul a fost un eşec total.[10] Permutările au fost spectaculoase: tabăra universalistă, internaţionalistă, integraţionistă invocă *nomos*-ul, în timp ce tabăra particularistă, relativistă, naţionalistă invocă *physis*-ul. Pentru a nu prelungi inutil comentariul, să spunem că la originile intelectuale ale noii reaşezări se află empirismul logic, continuatorul tradiţiei "deconstructiviste" germane, consolidîndu-se în filosofia analitică (direcţia pragmatică a *nomos*-ului), precum şi în Martin Heidegger, cel care s-a opus aceleiaşi tradiţii germane şi întregii modernităţi (direcţia *physis*-ului).

Cartea cercetătoarei americane Katherine Verdery şi antologia lui Iordan Chimet reprezintă abordarea aceleiaşi probleme a identităţii etnice româneşti din perspectivele antinomice reprezentate de *nomos* şi *physis*, cu toate avantajele şi dezavantajele acestora. Prin ele însele, nici una dintre cele două poziţii nu conferă suficiente garanţii hermeneutice pentru o abordare metodologică şi conceptuală pe deplin ireproşabilă a problemei naţionalismului. Ca paradigmă, ele reprezintă expresia tipică a dificultăţilor, dacă nu chiar a crizelor prin care trec filosofia şi ştiinţele sociale de prea multă vreme încoace pentru a le mai considera drept anormale. Ca opţiuni pentru sisteme diferite de valori, ele constituie forme de manifestare ireconciliabile, de tipul acelora diagnosticate de Samuel Huntington, în mult celebratul său eseu.[11]

Huntington afirmă că "politica mondială intră într-o nouă fază, în care marile diviziuni ale omenirii şi sursa dominantă a conflictului internaţional, vor fi culturale. Civilizaţiile - comunităţile umane cele mai înalt culturale - se diferenţiază unele de altele prin religie, istorie, limbaj şi tradiţii." Cînd observă că aceste diviziuni sînt adînci şi cresc în importanţă, Huntington face profeţia că, din Jugoslavia pînă în Orientul Mijlociu şi în Asia Centrală, ele vor forma fronturile de luptă ale viitorului. Savantul politic american adaugă la lista elementelor obiectiv constitutive ale civilizaţiei şi obiceiurile, instituţiile precum şi auto-identificarea subiectivă a oamenilor. Ideea că oamenii au nivele diferite de identificare nu este o inovaţie a lui Huntington: ea s-a întîlnit mereu în istorie, conducînd, de pildă la vechii greci, la apelativul de *barbar* aplicat tuturor celorlalte popoare (cu excepţia egiptenilor) care vorbeau alte graiuri, asemuite limbajelor animale (mai ales orăcăitului broaştelor: în greacă "bar-bar-bar", de unde şi

termenul cultural de *barbar*). Ceea ce trebuie să reţinem însă pentru discuţia de aici, este că existenţa nivelelor diferite de identificare ţine de domeniul faptelor sociale; iar transformarea nivelului de identificare în fundament metodologic al uneia sau alteia din tendinţele filosofiei, ştiinţelor sociale sau politice ţine de domeniul valorilor. Distincţia metodologică fapte-valori reprezintă unul dintre puţinele instrumente valide din inventarul ştiinţelor omului. Ar fi păcat s-o abandonăm, chiar dacă uneori nu mai ştim care sînt faptele şi care valorile. De fapt, tocmai de aceea.

**Dan Pavel**

## NOTE

1 .Vezi Kenneth Jowitt, *Revolutionary Breakthroughs and National Development. The Case of Romania, 1944-1965*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1971 şi *Social Change in Romania 1860-1940. A Debate on Development in a European Nation*, University of California, Institute of International Studies, 1978, precum şi Daniel Chirot, *Social Change in a Peripheral Society. The Creation of a Balkan Colony*, New York, Academic Press 1976. Este un fenomen incalificabil cultural faptul că nici o editură din România nu s-a încumetat să traducă aceste cărţi scrise de cercetători străini despre propria noastră ţară, lista fiind cu mult mai lungă, la ea adăugîndu-se Vladimir Tismăneanu, Ghiţă Ionescu etc.

2 . Este vorba de pseudonimul E. M. Simmods - Duke, iar articolul "Was the peasant uprising a revolution? The meanings of a struggle over the past", a apărut în *Eastern European Politics and Societies*.

3 .Aceste teorii - desigur, la fel de necunoscute în România - sînt inspirate de cărţile cercetătorilor maghiari emigraţi János Kornai, *Economics of Shortage*, Amsterdam, North-Holland Publishing Co., 1981, George Konrad şi Ivan Szelényi, *The Intellectuals on the Road to Class Power. A Sociological Study of the Role of the Intelligentsia in Socialism*, New York, Harcourt Brace Iovanovich, 1979, Ferenc Fehér, Agnes Heller şi György Márkus, *Dictatorship Over Needs. An Analysis of Soviet Societies*, New York, Basic Blackwel, 1983, precum şi cărţile sociologului român Pavel Câmpeanu, *The Origins of Stalinism* şi *The Genesis of Stalinist Social Order*, ambele la Armonk, în 1986 şi 1988).

4 .Karl R.Popper, "The Bucket and the Searchlight: Two Theories of Knowledge", în volumul *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Revised Edition Oxford: Clavendon Press, 1979, pp.341-361.

5 .Să nu uităm că izbucnirea revoluţiei anticomuniste de la Timişoara a avut ca punct de pornire izgonirea din parohie a pastorului Tökes, ceea ce a determinat apărarea lui de către timişoreni de toate naţionalităţile şi confesiunile.

6 .Mă refer la recenzia vastă publicată de Ambros Miskolczy, sub numele de "Lend Me Your Ears", în *Budapest Review of Books*, Winter 1992, Vol.2, No.4.

7 .Vezi în acest sens *Martiriul evreilor din România 1940-1944. Documente şi mărturii*, cuvînt înainte de dr. Moses Rosen, sub egida Centrului pentru Studiul Istoriei Evreilor din România (Bucureşti: Editura Hasefer, 1991) şi *Evreii din România între anii 1940-1944 (Vol.I) Legislaţia antievreiască*, prefaţă de Şef Rabin dr.Moses Rosen, volum alcătuit de Ly Benjamin, coordonator ştiinţific Sergiu Stanciu, sub egida Federaţiei Comunităţilor Evreieşti din România (Bucureşti: Editura Hasefer, 1993).

8 .Extinderea fenomenului în fostul bloc comunist ar merita o cercetare separată. Hibridul politic rezultat din combinarea celor două radicalisme este elementul de continuitate între regimul căzut ca urmare a falimentului comunismului şi regimul instaurat în urma unei revoluţii. De aceea trebuie reconsiderate vechile distincţii dreapta-stînga, democraţie-autoritarism, fie şi numai pentru a răspunde la întrebarea: cum este cu putinţă combinarea în

viața politică reală a unor elemente incompatibile ideologic, teoretic?. Vom spune, în acest spațiu restrîns, că deşi sînt împotriva logicii sau a raţiunii, ele există, iar autorul recenziei va reveni cu altă ocazie asupra lor.

9 Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1953.

10 John Lukacs, *The End of the Twentieth Century and the End of the Modern Age*, New York, Ticknor & Fields, 1993.

11 Samuel Huntington, "The Clash of Civilisations?", în *Foreign Affairs*, Summer 1993.

# *Note despre autori*

***Benedict R. O'G. Anderson*** Este autorul cunoscutei *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso, 1983.

***Ernest Gellner*** (născut în 1925, la Paris) - antropolog englez de origină cehă, William Wyse Professor of Social Anthropology la Universitatea din Cambridge, începînd din 1984. După ce a studiat la English Grammar School din Praga, a absolvit Universitatea din Oxford şi şi-a luat doctoratul la Londra. A lucrat între 1949 şi 1984 la London School of Economics şi a fost *Visiting Professor* la Universitatea Harvard, la Universitatea California, Berkeley, la Centre des Recherches et d'Etudes sur les Societes Mediterranees (Aix-en-Provence), la Universitatea din Tel Aviv, la Academia de ştiinţe a URSS din Moscova (1988 - 1989).

Cărţi publicate: *Words and Things* (1959); *Thought and Change* (1964); *Saints of the Atlas* (1969); *Populism* (editată împreună cu Ghiţă Ionescu, 1969); *Arabs and Berbers* (editată împreună cu C. Micaud, 1973); *Cause and Meaning in the Social Sciences* (1973, a cărei a doua ediţie a apărut în 1986, cu titlul de *The Concept of Kinship and other essays)*; *Contemporary Thought and Politics* (1974); *The Devil in Modern Philosophy* (1974); *Legitimation of Belief* (1975); *Patrons and Clients* (editată cu I. Waterburn, 1977); *Spectacles and Predicaments* (1979); *Soviet and Western Anthropology* (1980); *Muslim Society* (1981); *Nations and Nationalisms* (1983); *Islamic Dilemmas. Reformers, Nationalists and Industrialisation* (1985); *The Psychoanalitic Movement* (1985); *Culture, Identity and Politics* (1987); *State and Society in Soviet Thought. Plough, Sward and Book* (1988).

***Eric Hobsbawm*** (născut în 1917) - istoric, political scientist, este în prezent Professor of Politics and Society la New School for Social Research. După studii primare la Viena şi Berlin, este absolvent al Universităţii din Cambridge, unde obţine şi doctoratul. A predat la King's College din Cambridge, la Universităţile din Stockolm şi Chicago şi a fost Emeritus Professor of Economic and Social History la Universitatea din Londra, începînd cu 1982.

Cărţi publicate: *Labour's Turning Point* (1948); *Primitive Rebels* (1959); *The Jazz Scene* (sub pseudonimul F. Newton, 1959); *The Age of Revolution* (1962); *Labouring Men* (1964); editor al volumului *Karl Marx, Precapitalist Formations* (1964); *Industry and Empire* (1968); *Captain Swing* (împreună cu G. Rude, 1969); *Bandits* (1969); *Revolutionaries* (1973); *The Age of Capital* (1975); *The Invention of Tradition* (cu T. Ranger, 1983); *Worlds of Labor* (1984); *The Age of Empire* (1987); *Politics for Rational Left* (1989); *Nations and Nationalism since 1780* (1990).

***Katherine Verdery*** - antropolog american, Professor of Anthropology la Johns Hopkins University, Baltimore. A petrecut mulţi ani în România făcînd cercetări de teren.

Cărţi publicate: *Transylvanian Villagers* (1983); *National Ideology Under Socialism. Identity and Cultural Politics in Ceauşescu's Romania* (1991).

***George Voicu*** (născut în 1950, la Bucureşti) - sociolog, consultant în probleme de drepturi ale minorităţilor pentru comisia de specialitate a Adunării Deputaţilor. Absolvent al secţiei de sociologie a Facultăţii de Filosofie, Universitatea din Bucureşti. A lucrat ca cercetător în sociologie juridică şi criminalistică. A beneficiat de burse de studii în Olanda, S.U.A., Germania.

***Ghia Nodia*** conduce catedra de filosofie politică a Institutului de Filosofie din Tbilisi, Georgia. Eseul de faţă a fost scris la Institutul Kenan de Studii în Problemele Rusiei al Centrului Woodrow Wilson, Washington, D.C., unde autorul a lucrat ca cercetător în anul universitar în anul 1991-1992

***Francis Fukuyama*** autorul cărţii *The End of History and the Last Man* (*Sfîrşitul istoriei şi ultimul om*) (1992) este consultant permanent al Corporaţiei RAND din Washington, D.C. şi fost director adjunct al grupului pentru strategie politică din Departamentulde Stat. Textul de faţă are la bază observaţiile expuse de autor în cadrul unui seminar la National Endowment for Democracy, 3 iunie 1992.

***Andrei Marga*** (născut în 1946, la Bucureşti) - filosof, profesor de filosofie contemporană şi logică, rector al Universităţii din Cluj. Absolvent al Facultăţii de Filosofie, Universitatea din Cluj, unde a obţinut şi doctoratul. Beneficiar al unor burse de studii DAAD în Germania şi *fellow* la Woodrow Wilson Center în S.U.A.

Cărţi publicate: *Herbert Marcuse. Studiu critic* (1980); *Cunoaştere şi sens. Perspective critice asupra pozitivismului* (1984); *Acţiune şi raţiune în concepţia lui Jurgen Habermas* (1985); *Introducere în filosofia contemporană* (1988); *Raţionalitate, comunicare, argumentare* (1991); *Introducere în metodologie şi argumentarea filosofică* (1993); *Philosophy in the Eastern Transition* (1993).

***Claus Offe*** Cercetător la Centrul pentru studierea politicilor sociale al Universităţii din Bremen. A publicat mai multe lucrări despre rolul statului în societăţile avansate, studii despre constituţionalism ş.a.

***Andrei Roth*** (născut în 1927, la Timişoara) - sociolog, profesor consultant la catedra de sociologie a Universităţii din Cluj. Absolvent al Facultăţii de Filosofie al Universităţii din Cluj, doctor în filosofie al aceleiaşi universităţi.

Cărţi publicate: *Etică şi axiologie* (1968, în colaborare cu N. Kallos, premiul Academiei R.S.R.); *Spre o sociologie a sociologiei* (1975); *Individ şi societate* (1986); *Shakespeare - o lectură sociologică* (1988).

***Dan Pavel*** (născut în 1958, la Cluj) - filosof, ziarist, redactor al revistei *Polis*. Absolvent al Facultății de Filosofie, Universitatea din București, unde pregătește în prezent un doctorat. A lucrat ca redactor al revistelor *Viața studențească* și *Amfiteatru*, ca redactor șef-adjunct al revistelor *22* și *Sfera Politicii*. A lucrat ca intern la *The New Republic* și a beneficiat de o bursă la University of Maryland.

Cărți publicate: *Bibliopolis. Eseu asupra metamorfozelor cărții* (1990).

***Varujan Vosganian*** (născut în 1958, la Focșani) - economist, președinte al Uniunii Armenilor din România, membru din partea minorității armene în Adunarea Deputaților. Absolvent al Academiei de Studii Economice din București, unde susține în prezent un doctorat, și al Facultății de Matematică, Universitatea din București.

Cărți publicate: *Contradicții ale tranziției la economia de piață* (1994).

***Vladimir Tismăneanu*** (născut în 1951, la Brașov) - politolog american de origine română, Associate Professor la Department of Government and Politics, University of Maryland. Absolvent al secției de sociologie a Facultății de Filosofie, Universitatea din București, unde și-a susținut și doctoratul. Emigrează în 1981 din România și se stabilește în S.U.A., unde va lucra mai întîi la University of Pennsylvania, în Philadelphia. Colaborator important al posturilor de radio Europa Liberă, Vocea Americii, BBC în timpul Războiului Rece.

Cărți publicate: *Noua Stîngă și Școala de la Frankfurt* (1976); *The Crisis of Marxist Ideology in Eastern Europe* (1988); *Latin American Revolutionaries. Groups, Methods, Goals* (împreună cu Michael Radu, 1990); *In Search of Civil Society. Independent Peace Movements in the Soviet Bloc* (1990); *Ghilotina de scrum* (1992); *Reinventing Politics. Eastern Europe from Stalin to Havel* (1992); *Arheologia terorii. Experimentul stalinist în Europa de Est* (1992).

***Valentin Stan*** (născut în 1959, la Bucureşti) - cercetător la Institutul Român de Studii Internaţionale. Absolvent al Facultăţii de Istorie, Universitatea din Bucureşti.

INSTITUTUL
DE MARKETING
ŞI SONDAJE

IMAS-SA

LEI 4000